22500459125

Med
K39828

THE
CHARLES MYERS
LIBRARY
NATIONAL INSTITUTE
14, [illegible]

1649

THE
CHARLES MYERS
LIBRARY

Reference
Section

NATIONAL INSTITUTE
OF
INDUSTRIAL
PSYCHOLOGY

GB

Vom Verfasser sind u. a. erschienen:

Kant und die Metaphysik. Berlin, Reuther & Reichard, 1906.

Die Entfremdung der Wahrnehmungswelt und die Depersonalisation in der Psychasthenie. Ein Beitrag zur Gefühlspsychologie. Leipzig, J. A. Barth, 1907 (im Journal für Psychologie und Neurologie, Bd. VII—IX).

Das Selbstbewußtsein und seine Störungen. Stuttgart, F. Enke, 1910 (in Zeitschrift für Psychotherapie und medizinische Psychologie, Bd. II).

Die deutsche Philosophie in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. Habilitationsvorlesung, gehalten an der Universität Tübingen. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1910.

Die Phänomenologie des Ich

in ihren Grundproblemen

Von

Dr. phil. Konstantin Oesterreich

Privatdozent der Philosophie an der Universität Tübingen

Erster Band:

Das Ich und das Selbstbewußtsein

Die scheinbare Spaltung des Ich

Leipzig

Verlag von Johann Ambrosius Barth

1910

WELLCOME INSTITUTE LIBRARY
Coll. WelMOmec
Coll.
No. WM
GB

Druck von Grimme & Trömel in Leipzig.

VORWORT.

Das vorliegende Werk, von dem ich hiermit zunächst den ersten Band veröffentliche, bildet eine Fortsetzung der Untersuchungen, die ich mit den Publikationen „Die Entfremdung der Wahrnehmungswelt und die Depersonalisation in der Psychasthenie. Ein Beitrag zur Gefühlspsychologie" (erschienen im Journal für Psychol. und Neurol. Bd. VII—IX, 1906—1907) begonnen habe[1]). Schon das Grundmanuskript jener Untersuchungen enthielt einen größeren Abschnitt über psychasthenische Spaltungserscheinungen des Selbstbewußtseins. Ich habe ihn damals vor der letzten Durcharbeitung des Manuskripts bis auf weiteres zurückgestellt, weil mir eine Reihe von Punkten weiterer Klärung bedürftig und das damals vorlegbare Beweismaterial noch nicht ausreichend erschien. Seitdem ist es mir, wie ich hoffe, gelungen, jene Punkte klarzustellen und weiteres Tatsachenmaterial beizubringen, das an so manchen Orten verborgen gelegen hat und dem die Autoren, bei denen es sich vorfand, mangels hinreichender Einsicht und Weite der Gesichtspunkte seine eigentliche Bedeutung nicht abzugewinnen vermocht haben. Gleichzeitig wurden umfassendere Untersuchungen über den psychologischen Charakter der Zustände der eigentlichen Ekstase im engeren Sinne in Angriff genommen, auf deren große Bedeutung für die Analyse des Selbstbewußtseins ich mich sowohl durch manche in den psychasthenischen Erschöpfungszuständen vorkommende Phänomene wie auch durch gewisse in der philosophischen Tradition von Generation auf Generation sich übertragende, wenn auch unklare Anschauungen über „Entwerden", „Aufhebung des eigenen Selbst", „Einigung

[1]) Ein ausführliches Autoreferat darüber in der L'année psychologique (Jahrgang 1908). Die weiter unten mehrfach vorkommenden Namenabkürzungen Ka., Ti., Prau. beziehen sich auf die a. a. O. mitgeteilten Depersonalisationsfälle.

des Ich mit der Gottheit" und anderes mehr hingewiesen sah. Tieferes Eindringen in das vorhandene, außerordentlich reichhaltige und zum Teil psychologisch höchst genaue autodeskriptive Material ergab mehr und mehr, oft zu meinem eigenen Erstaunen, wie wichtig eine genaue Analyse dieser Zustände, die auf Grund der hinterlassenen Selbstzeugnisse der großen Ekstatiker in weitem Maße möglich ist, für eine ganze Reihe von Fragen der Psychologie, keineswegs nur solche des Selbstbewußtseins, zu werden vermöchte. Im Laufe der nächsten Monate hoffe ich diese Untersuchungen zum Abschluß zu bringen. Die auf das Problem des Ich sich beziehenden Forschungen werden dann als zweiter Band des vorliegenden Werkes erscheinen.

Ebenso werden zwei längere Abschnitte: „Über das Wertproblem und seine Beziehungen zum Ichproblem", und „Über Besessenheitszustände", die aus Raumrücksichten aus dem vorliegenden ersten Bande fortbleiben mußten, in erweiterter Gestalt als Einzelabhandlungen erscheinen.

Je weiter alle diese auf den Grenzgebieten zwischen normaler und pathologischer Psychologie sich bewegenden Untersuchungen über die Probleme des Selbstbewußtseins fortschritten und je mehr ich bestrebt war, den Zusammenhang mit den neueren Forschungen auf anderen Gebieten der Psychologie nicht zu verlieren, um so mehr ergab sich die Notwendigkeit, die Fundamente des Ganzen noch einmal einer gründlichen Revision zu unterziehen. In welchen Teilen alles dessen, was heute unter der Gesamtbezeichnung Psychologie behandelt zu werden pflegt, haben wir es mit Ichphänomenen zu tun? Diese Frage verlangte noch einmal eine prinzipielle Klarstellung in ihren wesentlichsten Punkten und gab schließlich den Anstoß zu den systematischen Untersuchungen des ersten großen Teiles.

Soviel über die Entstehung des Werkes.

Was seine Tendenz betrifft, so haben die Tatsachen selbst, mit denen ich es zu tun hatte, und die mir täglich mit neuer Gewalt vor Augen traten, mich in einen gewissen Gegensatz zu manchen heute noch weitverbreiteten, ursprünglich unter der Einwirkung des Materialismus entstandenen Anschauungen hineingedrängt. Immer energischer trat im Fortgang auch meiner Arbeiten, wie gegenwärtig so vieler, die totale Heterogeneität

des Psychischen gegenüber den Vorgängen der äußeren Natur, mit denen die Physik und Chemie es zu tun hat, zutage, immer mehr stellte es sich heraus, wie unzureichend jede Auffassung ist, die die psychischen Vorgänge nach Art von Naturprozessen Komplexionen bilden, zum Ich zusammentreten und wieder auseinanderfallen läßt.

Eine absolute Deckung des in dem vorliegenden Werke eingenommenen Standpunktes mit dem, den ich in den obengenannten Untersuchungen über die Depersonalisationszustände vertreten habe, besteht demnach nicht mehr. Damals befand ich mich selbst noch teilweise unter dem Einfluß von Anschauungen, die ich heute bekämpfen muß. Alles Wesentliche jener Analyse der Depersonalisation halte ich, von der Frage der Reduzierbarkeit der Subjekteinheit abgesehen, freilich aufrecht.

Es sei mir gestattet an dieser Stelle Oskar Vogt für die Erlaubnis zu unbeschränkter Benutzung der Bibliothek des Neurobiologischen Instituts und Albert Moll für die seiner Privatbibliothek meinen aufrichtigen Dank zu sagen. Mit den einschlägigen Beständen der Königlichen Bibliothek allein hätten sich diese Untersuchungen nicht durchführen lassen.

Ganz besonderen Dank schulde ich Max Dessoir für das außerordentliche Wohlwollen, mit dem er mir entgegentrat, als mich im Frühjahr 1909 eine bibliographische Angelegenheit zu ihm führte, und mit dem er mich seitdem begleitet hat.

Berlin, im September 1910.

INHALT.

Seite

Vorwort . . . . . V—VII

Erster Teil.

Das Ich und das Selbstbewußtsein.

Erstes Kapitel. Die Gefühle und das Ich . . . . . 1—26

Zweites Kapitel. Die sensualistische Theorie des Ich . . . . . 27—63

I. Die Subjektivität der Sinnesinhalte . . . . . 27—42

II. Die Gemeinempfindungen und das Ich . . . . . 42—63

Drittes Kapitel. Weiteres über das Verhältnis von Gefühl und Empfindung. Die introspektiven Täuschungen . . . . . 64—114

I. Das Problem der Gefühlsempfindungen. — Die vermeintliche Lokalisation psychischer Funktionen . . 64— 93

II. Die „Subjektivierung" von Sinnesinhalten. Die Einfühlungseinigung des Ich mit den Inhalten. — Die angebliche besondere Subjektivität der Gemeinempfindungen . . . . . 93—114

Viertes Kapitel. Die Objektivität der Vorstellungsinhalte. — Das Ich und die sinnlichen Inhalte überhaupt . . . . . 115—128

Fünftes Kapitel. Die intellektuellen Inhalte und das Ich . . . . 129—194

Sechstes Kapitel (Einlage). Der erkenntnistheoretische Charakter der Inhalte. — Die vermeintliche Objektivität „gegebener" psychischer Zustände . . . . . 195—207

Siebentes Kapitel. Der Wille in seinem Verhältnis zum Ich . . 208—224

Achtes Kapitel. Das Ich . . . . . 225—273

Neuntes Kapitel. Das Problem der Selbstwahrnehmung . . . . 274—305

Anhang. Psychische und nichtpsychische Wahrnehmung 302—305

Zehntes Kapitel. Das Selbstbewußtsein und die Depersonalisation 306—337

Zweiter Teil.

Die scheinbare Spaltung des Ich.

Elftes Kapitel. Die Veränderungen des Selbstbewußtseins und die sukzessive Spaltung des Ich . . . . . 342—378

Zwölftes Kapitel. Das Problem der simultanen Spaltung des Ich 379—384

Seite

Dreizehntes Kapitel. Die psychischen Zwangsprozesse . . . . 385—421

Vierzehntes Kapitel. Die Grundstruktur der Spaltung des Ich . . 422—447

Fünfzehntes Kapitel. Das Auftreten eines zweiten Persönlichkeitsgefühls . . . . . 448—478

Sechzehntes Kapitel. Die scheinbare Verdopplung des primären Persönlichkeitsbewußtseins . . . . . 479—487

Siebzehntes Kapitel. Die psychische Spaltung in der Depersonalisation . . . . . 488—509

Anhang. Über die experimentelle Erzeugung einer Spaltung des Selbstbewußtseins . . . . . 503—509

Zusätze und Verbesserungen . . . . . 510—518

Sachregister . . . . . 519—528

Namenregister . . . . . 529—532

Erstes Kapitel.

Die Gefühle und das Ich.

Die modernen Wissenschaften sind im Kampfe gegen den Geist des Mittelalters entstanden. Das Erwachen des diesseitigen Menschen aus dem religiösen Dämmertraum des Mittelalters zur Zeit der Renaissance hatte in Hinsicht der Wissenschaft als tiefste Wirkung eine Abwendung von der logisch-metaphysischen Spekulation und eine Hinwendung zur Erfahrung zur Folge. Und zwar gleichzeitig zur Erfahrung der inneren Welt wie der des Kosmos. Alle höherstehenden Geister jener Epoche stürzten sich in brennendem Durst auf die Natur und die Seelenwelt.

Neben der Erweiterung der geographischen Wissenschaften und der neuen Naturwissenschaft Galileis steht auf der anderen Seite die Versenkung in das innere Leben des Menschen. Nicht in seine Geschichte in erster Linie, denn jene Zeit war so voll ihrer selbst, daß sie sich wie jeder Höhepunkt der Menschheit mehr noch getrieben fühlte, Geschichte und Kultur zu schaffen, als die vergangene zu studieren, dem unmittelbar gegenwärtigen Leben selbst galt das Studium. Eine Fülle psychologischer Schriften, eine „Anthropologie" in des Wortes vornehmster Bedeutung (nicht in seiner heutigen Beschränkung auf das Physische) entstand[1]).

Aber die Schwungkraft beider Bewegungen blieb in der weiteren Zukunft nicht gleich stark.

Während die exakte Naturwissenschaft siegreich unablässig vorwärts dringt, erlischt im Zeitalter der Reaktion gegen den

[1]) Vgl. W. Dilthey, Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts. Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 1904. — J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance, II. Bd., IV. Abschn. — M. Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie, I. Bd. (2. Aufl.), S. 19 ff.

neu angebrochenen Morgen der Kultur wieder langsam das Studium des Menschen seiner Totalität nach. Die Psychologie gelangt nicht zur inneren Selbständigkeit, sie gerät mehr und mehr unter den Einfluß der Ideale der Mechanik. Unter dem konstruktiven Verfahren, das sie einschlägt, leidet die Analyse, so groß auch die Fortschritte sind. Die Psychologie wird nicht selbständig, sie bleibt vom Vorbilde heterogener Disziplinen abhängig. Was von der Renaissance wirklich fortlebte, war eben nur die neue Physik. Zur Verselbständigung der Psychologie aber hätte es dessen bedurft, daß auch der ästhetische Geist der Dichtung der Renaissance sich erhalten hätte. Denn nur wenn der Mensch nach innen lebt, gelangt er dazu, die selbständige Eigenart des Psychischen und die Notwendigkeit einer Preisgabe jedes konstruktiven Verfahrens in der Psychologie einzusehen, dessen verfehlter Charakter darin liegt, daß es an die Stelle der Analyse ein deduktives Vorgehen auf dem Boden der Annahme einer zuvor bestimmten geringen Zahl von psychischen Elementen setzt. Jedem neu auftretenden großen Analytiker enthüllt sich aber, wie es in neuester Zeit wieder Wundt, Lipps und Husserl begegnet ist, eine immer grösser werdende Zahl neuer „Elemente“. Der Analyse treten immer neue Züge, Momente des seelischen Geschehens entgegen, von denen die konstruierende Deduktion nichts ahnt. Der Fortschritt in der Psychologie hat noch immer in der Herausarbeitung und Entdeckung neuer psychischer Momente gelegen, während das deduktive Verfahren immer nur zugunsten eines bestimmten Stadiums der Analyse sich weiteren Fortschritten widersetzt.

Um die Eigenart des Psychischen sichtbar werden zu lassen, bedurfte es einer zweiten Renaissance. Es ist das Zeitalter Goethes. Hatte der Schwerpunkt der Kultur der Renaissance zuletzt doch in der Kunst und damit in der Hinwendung auf die Außenwelt gelegen — so tief sie auch in die Seele sah —, so liegt der Schwerpunkt des Goetheschen Zeitalters nach innen: in der Dichtung. Was an bildender Kunst neu hervortritt, ist nicht von Weltbedeutung.

Die Folgewirkung dieser neuen dichterischen Renaissance war für die Entwicklung der Welterkenntnis die Entstehung der historischen Geisteswissenschaften. Wie die Nachwirkung der ersten Renaissance die neue Naturerkenntnis des Universums

gewesen ist, so ist oder wird die der Goetheschen Epoche die Erkenntnis der Menschenwelt sein.

Dieser Entwicklungsprozeß ist noch nicht vollendet. Zur Zeit Goethes entstehen die positiven Geisteswissenschaften, die ihrer selbst gewisse Genialität Herders, Wilhelm von Humboldts u. a. ruft sie ins Dasein. Aber was ihnen noch fehlt, ist die theoretische Rechtfertigung ihrer Existenz. Zur Entstehung einer wahrhaft selbständigen Psychologie kommt es noch nicht. Der größte Philosoph der Epoche, Kant, hält Psychologie kaum für Wissenschaft. Wie er der neuen Dichtung ablehnend gegenübersteht, hat er auch zu den Anfängen der Geisteswissenschaften kein engeres Verhältnis. Die Größe von Herders Ideen hat er nicht gesehen. Er hat dasselbe Verhältnis zur Geschichte, wie es noch heute die unter dem Einfluß der Physik groß Gewordenen zu haben pflegen. So entstanden die Geisteswissenschaften gleichsam per nefas, mit innerer Sicherheit, mit positiven Leistungen hervortretend, aber andererseits die theoretische Rechtfertigung ihrer Existenz wesentlich der Zukunft überlassend.

Und als dann der naturwissenschaftliche Sinn in der Philosophie zurücktritt, geht diese sofort aus dem Stadium der Erkenntnistheorie, in einem noch nicht klar durchschauten Prozeß, in eins der Spekulation über, das, so genial es gewesen, doch die Psychologie nicht zur selbständigen Wissenschaft werden ließ. In das Alter Kants, der eben noch auf der Höhe eines späten Ruhmes gestanden hatte, klingt der neue Grundton der sich wandelnden Zeit wie unvermittelt hinein. Die historischen Wissenschaften werden in die Bewegung wenigstens teilweise mit hineingezogen; selbst die Positivität Rankes bleibt, trotz heftiger Ausbrüche gegen spekulative Geschichtsschreibung, nicht unberührt davon. Auch die Naturwissenschaften sind mit betroffen.

Und wieder wendet sich, nicht viel langsamer als die Romantik eingesetzt hatte, der Geist der Zeit von ihr ab.

Der als glücklicher Sieger auf dem Kampffelde bleibt, ist von neuem die Naturwissenschaft, die, schnell die ungeeigneten Waffen der Romantik wieder aus der Hand legend, sich gegen sie selbst wandte. Unaufhaltsam setzte sie nun ihren seit langem begonnenen Siegeszug fort, und so trägt das 19. Jahrhundert, das mit der Geburt der Geisteswissenschaften begonnen

hatte, heute den Namen eines Jahrhunderts der Naturwissenschaft, deren Triumph sich jetzt auch auf die organische Welt ausdehnte.

In dieser Zeit haben die historischen Geisteswissenschaften eine schwere Krisis durchgemacht; unter dem Einfluß der Naturwissenschaft gerieten sie in Gefahr, ihr eigenes Wesen, Ziel und Methode zu verlieren. Aber sie blieben am Leben, ihre Eigenart erhielt sich, wieder gleichsam per nefas, bis schließlich auch ihnen die Stunde schlug und Dilthey ihre erkenntnistheoretische Rechtfertigung zu geben begann.

Auch die Psychologie geriet in jenem Zeitraum unter den unmittelbarsten Einfluß der Naturwissenschaft. Von allen Geisteswissenschaften hat fast sie allein im naturwissenschaftlichen Zeitalter großen Gewinn, nicht bloß Schädigung erfahren. Es ist das erste Mal in der Geschichte dieser Disziplin gewesen, daß hervorragendste Vertreter nicht bloß in letzten projektartigen Konzeptionen, sondern in faktischer Einzelforschung die Begründung einer psychischen Physik unternahmen.

So entsteht die experimentelle Psychologie. In dieser Epoche stehen wir noch mitten inne.

Je älter die experimentelle Psychologie geworden ist, desto mehr sieht sie sich, nicht immer ausgesprochenen, Angriffen durch die übrigen Geisteswissenschaften ausgesetzt. Diese erwarteten von ihr unmittelbarste schnelle Förderung, und die Ungeduld, daß sie nicht in dem erhofften Maße eingetreten ist, wächst.

Und doch kann es nur einem den Dingen Fernstehenden entgehen, daß das Experiment auf das Ganze der Psychologie tiefe und unvergleichliche Rückwirkungen geübt hat. Alle Einwürfe, daß die experimentelle Psychologie sich im wesentlichen auf das niedere Seelenleben in seinen Detailproblemen beschränke, daß über Spezialproblemen von so manchen Forschern die größeren Zusammenhänge aus dem Auge verloren worden sind, sie können, was auch an Wahrheit an ihnen sein möge, die Tatsache nicht erschüttern, daß die Rückwirkung des Experiments auf das Ganze der Psychologie eine außerordentliche gewesen ist.

Diese Rückwirkung besteht hauptsächlich in einer so bedeutenden Verschärfung der Präzision der Analyse, wie man sie

früher in solchem Grade nicht gekannt hat. Und auch manche an sich unbedeutend erscheinenden Probleme haben infolge der andauernden systematischen Einstellung der psychologischen Beobachtung auf feinste und flüchtigste Prozesse, zu der das Experiment nötigte und erzog, nach und nach einen Einblick in die Kompliziertheit des Seelengeschehens eröffnet, der weit hinausgeht über die Vorstellungen, die man sich früher davon gemacht hat, und auch für das höhere Seelenleben sind deshalb die indirekten Wirkungen auf die Analyse nicht ausgeblieben.

Die Einführung des Experiments wird einmal der Zukunft doch als ein entscheidendes Moment erscheinen, von dem aus die Psychologie sich selbst gefunden hat. Für die weitere Entwicklung ist es jetzt aber von der größten Wichtigkeit, daß die Psychologie sich wieder nachdrücklich bewußt wird, daß das psychische Geschehen von dem physischen gänzlich verschieden ist und diese Differenz von Materie und Geist auch durch keine experimentelle Methode beseitigt werden kann. Eine solche Meinung konnte obwalten, solange die Empfindungsinhalte den Hauptgegenstand der psychologischen Forschung bildeten. Mit der Inangriffnahme des Gebietes der Funktionen tritt ihre Unmöglichkeit deutlich zutage.

Das Bewußtsein von dem spezifischen Charakter des Psychischen ist das Fundament, von dem aus die Psychologie zu ihrer im Anzug befindlichen Selbständigkeit gelangen wird. Dann endlich wird auch jenes Mittelglied zwischen der Psychologie und den übrigen Geisteswissenschaften seine Entwicklung finden, das heute erst im Entstehen begriffen ist und das im Wissenschaftszusammenhange die Stellung einer Grundlegung und psychologischen Propädeutik der historischen Disziplinen einnehmen wird. Das Ideal einer Physik des Seelenlebens nach Art der Physik der Außenwelt ist ein vorübergehendes gewesen[1]), ebenso wie einst die Ideen Herbarts um so mehr in

[1]) Die Psychologie ist nicht imstande, wirkliche Gesetze aufzustellen. Sie kann nur typische Verlaufsweisen der Prozesse feststellen. Es geht ihr genau wie der Geschichtswissenschaft. Und prinzipiell geht es auch der exakten Naturwissenschaft übrigens nicht anders. Wahrscheinlich ist kein einziges Gesetz der Physik und Chemie mehr als eine Formel für ein typisches Verhalten gewisser Vorgänge unter gewissen Umständen. Immer mehr enthüllen sich bis dahin für Urgesetze gehaltene Formeln als Abbreviaturen, die nur das Ergebnis von Zusammenwirkung nach elementareren Gesetzen

den Hintergrund traten, je weiter die Analyse vordrang. Eben diese Analyse aber angebahnt zu haben, das ist das bleibende Verdienst der neuen Epoche.

Diese große Förderung im ganzen, die die Psychologie dem naturwissenschaftlichen Zeitalter zu verdanken gehabt hat, schließt aber nicht aus, daß sie in einzelnen Punkten von der Seite der Physik her auch eine entschiedene tiefgehende Schädigung erfuhr. Es sind besonders prinzipielle, auf der Grenze zur Philosophie gelegene Fragen, in denen ein Teil der Forschung auf Standpunkte zurückgeworfen wurde, die zuvor bereits teilweise überwunden gewesen waren. Die Assoziationspsychologie war nur jene Theorie, in der das Hinstarren auf das Vorbild der Physik in seinem schädigenden Einfluß am krassesten zutage trat. —

Zu den Problemen, auf deren Auflösung die Naturwissenschaft ihre unheilvollen Wirkungen ausübte, gehört nun auch das Grundproblem der Psychologie, die Lehre vom Ich.

In einem beträchtlichen Teil der neueren Forschung bestehen auf diesem Gebiete Anschauungen, die eine Verkennung des spezifischen Charakters des psychischen Lebens in sich schließen und die es in einer unmöglichen Weise den Gegenständen der Physik anzunähern versucht haben.

Wie wir in der Logik und Psychologie des Denkens durch Husserls und Meinongs grundlegende Forschungen zu Bolzanos Standpunkt verwandten Aspekten hingeführt worden sind, so war Bolzano auch in den Problemen, die das Selbst-

darstellen. Wir sind nirgends sicher, ein letztes Gesetz zu haben, und wir sind so sehr daran gewöhnt, daß vermeintliche Gesetze sich nur als Annäherungen herausstellen, daß wir uns in der praktischen Forschung gar nicht mehr darüber wundern. In der Erkenntnistheorie verfährt man aber noch immer so, als wenn die physikalischen Gesetze wirklich letzte Gesetze sind. Während sie in Wahrheit zum allergrößten Teil sicher prinzipiell den historisch-psychologischen Gesetzen durchaus gleichstehen.

(Ein gutes Beispiel ist das Mariotte-Gay Lussaesche Kompressionsgesetz der Gase.)

Bei den psychischen Vorgängen kommt noch hinzu, daß sie keine Welt für sich darstellen, sondern zum größten Teil oder durchweg (wir wissen es noch nicht) von physischen Vorgängen abhängig sind. Ähnliches scheint in der physikalischen Welt nur zu gelten, soweit sie organischer Natur ist. Hier greifen der Wille und die Triebe der Seelen in den Gang des physikalischen Geschehens ein, ja vielleicht kommen auch noch Dominanten- und Entelechienkräfte anderer Art in Betracht.

bewußtsein uns stellt, bereits weiter vorgedrungen, als es die Gegenwart zum großen Teile ist. Und nicht er allein, sondern auch andere seiner Zeitgenossen und Vorgänger waren es. So vor allem das überragende Genie von Leibniz, dessen Einfluß auf Bolzano ja auf der Hand liegt. Aber auch die Namen Kants und Maine de Birans können genannt werden. Später ist namentlich Lotze und aus unserer eigenen Zeit vor allem Th. Lipps' unermüdlicher Kampf gegen die in Betracht kommenden Rückständigkeiten hervorzuheben.

Eine vollständige Wiederbelebung der Ansichten Bolzanos ist allerdings auch auf diesem Gebiete ausgeschlossen.

Die Grundfrage, mit der wir es zu tun haben, ist diese: Ist das Ich ein Phänomen besonderer Art oder ist es lediglich ein Komplex aus Phänomenen, die es selbst einzeln nicht in sich enthalten?

Die Frage ist zuletzt eine Tatsachenfrage, eine Frage der Selbstbeobachtung. Und das Zeugnis vorurteilsfreier, allein auf die Ergreifung der positiven Erfahrung gerichteten Selbstbeobachtung lautet: es gibt ein nicht weiter reduzierbares Ich-Moment. Es finden sich Tatsachen im Umkreis unseres Bewußtseins, die spezifischer, ichhafter Natur sind, wie es umgekehrt auch andere gibt, die gerade nicht von dieser Art sind. Der Punkt, an dem das Vorhandensein des Ich sozusagen am handgreiflichsten wird, sind die emotionalen Zustände, die einfachen Gefühle, die Stimmungen und die Affekte. Ich bin es, der freudig oder betrübt, der begeistert oder entrüstet, der milde oder zornig ist. Alle diese Gefühle sind Zustände meiner selbst, sie sind Ich-Zustände, Affektionen dessen, was ich „mich selbst" nenne und das in allen diesen Zuständen dasselbe bleibt, so verschiedenartig die Affekte auch untereinander sein mögen.

Diese Tatsache ist unmittelbar evident. Eine Trauer oder Freude, die nicht der traurige oder erfreute Zustand eines Ich wären, sind etwas völlig Undenkbares. Man weiß gar nicht, was das sein sollte.

Eine solche Auffassung bedarf im Grunde so wenig der Bekämpfung, als wenn jemand sagte, es gäbe eine Bewegung, die nicht Bewegung eines Etwas wäre. Beide Behauptungen sind unsinnig und unmittelbar als so beschaffen erkennbar. Sie scheiden aus der Diskussion aus.

Wo immer im folgenden vom Ich die Rede ist, wird unter ihm eben jenes Moment gemeint, dessen Zustände die Gefühle sind und das bei jedem von uns stets mit sich identisch bleibt.

Natürlich ist diese Einsicht, die so sehr auf der Hand liegt, keine neue. Sie reicht so weit zurück, wie man die Geschichte der Psychologie verfolgen kann. Fast nur in Zeiten starken Materialismus, wo die Denkweise der Physik auch auf die übrigen Wissenschaften übergreift, kommt es zur Leugnung dieses primärsten psychischen Tatbestandes, der gegenüber die Forscher entgegengesetzter Auffassung dann leicht in den Schein übermäßig metaphysischer Ansichten gelangten, während sie in Wirklichkeit nur in höherem Maße die Erfahrung selbst anerkannten und sich von dogmatischer Voreingenommenheit freihielten.

Von den noch heute in größerem Umfange wirksamen Psychologen[1]) der hinter uns liegenden Generation ist es besonders Lotze gewesen, der den ichhaften Charakter des Gefühls auf das nachdrücklichste betont hat.

„Jedes Gefühl der Lust oder Unlust, jede Art des Selbst-
„genusses enthält für uns den Urgrund der Persönlichkeit,
„jenes unmittelbare Fürsichsein, das alle späteren Entwick-
„lungen des Selbstbewußtseins wohl durch Gegensätze und
„Vergleichungen dem Denken verdeutlichen und in seinem
„Werte durch diese Verdeutlichung steigern mögen, das aber
„nicht sie erst durch diese Künste erzeugen[2]) . . ."

Lotze meint, „daß alles Selbstbewußtsein auf dem Grunde
„eines unmittelbaren Selbstgefühles ruht, welches auf keine
„Weise aus dem Gewahrwerden eines Gegensatzes gegen die
„Außenwelt entstehen kann, sondern seinerseits die Ursache
„davon ist, daß dieser Gegensatz als ein beispielloser, keinem
„anderen Unterschiede zweier Objekte voneinander vergleich-
„barer, empfunden werden kann. Das Selbstbewußtsein ist

[1]) Ich habe die Diskussion absichtlich fast durchweg auf solche Psychologen beschränkt, deren Lehren noch unter uns lebendig sind. Eine detaillierte Bearbeitung der Geschichte der Ich-Theorien wäre als Ergänzung zu der Diskussion der modernen Theorien aber im höchsten Maße lehrreich. — Eine Anzahl historischer Reminiszenzen bei Volkmann Ritter von Volkmar, Lehrbuch der Psychologie, Bd. II, S. 166 ff.

[2]) Lotze, Mikrokosmos, Bd. III (3. Aufl.), S. 571.

„nur die später kommende Bemühung, mit den Mitteln der „Erkenntnis diese erlebte Tatsache zu zergliedern, von dem „Ich, das in dieser mit aller Lebendigkeit des Gefühls sich „selbst ergriff, ein Gedankenbild zu gewinnen und es auf „diese Weise künstlich für die Betrachtung in die Reihe der „Gegenstände zu versetzen, in die es nicht gehört[1])."

Auch Sigwart kann als Vertreter dieser Anschauung genannt werden.

„Wenn wir, unbeirrt von Schulmeinungen, unser un- „mittelbares Bewußtsein selbst fragen, so kann darüber kein „Zweifel sein, daß unser eigentliches, innerstes Sein und „Leben durch die Gefühle konstituiert wird, in denen wir „unseren Zustand und seine Bedeutung unmittelbar empfin- „den, und durch die Strebungen, durch welche wir wirksam „uns selbst bestimmen und uns die Richtungen von einem „Moment zum anderen geben. Das ist der wahre Kern „unserer Existenz, wie sie uns zum Bewußtsein kommt. „Darin erscheinen wir uns als wirkliche, im Zusammenhang „des Erleidens und Wirkens mit der übrigen Welt stehende „Wesen[2])."

Ebenso müssen Brentano[3]) sowie Dilthey[4]), Maier[5]),

---

[1]) Ebenda; vgl. a. a. O. Bd. I, S. 270 ff.

[2]) Sigwart, Kleine Schriften, Freiburg 1881, Bd. II, S. 226; ferner ebenda S. 237:

„Eben weil wir das Vorgestellte uns gegenüberstellen und von uns „ablösen, bildet es keinen Bestandteil unseres eigenen Selbst; aber was „wir fühlen, das ist allein unser Schmerz und unsere Lust, was wir wollen „und vollbringen, das ist unsere Tat und ein Stück von uns selbst. Wir „können viel lernen und viel vergessen; diese Gedanken scheinen bei uns „ein- und auszugehen, wie Besuche, mit denen wir uns eine Zeitlang „unterhalten; was uns angehört, ist der Eindruck, den sie auf uns machen, „und die Entschlüsse, zu denen sie uns bestimmen. Das Bewußtsein der „Schuld spricht deutlicher und unwiderleglicher als alle psychologischen „Theorien dafür, daß wir unser eigentliches und wahres Sein in unserem „Wollen und Fühlen finden." — Vgl. Logik, 3. Aufl., Bd. II, S. 177 ff.

[3]) Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte, Bd. I, Wien 1874. Wie ich aus einer mündlichen Mitteilung Stumpfs entnehme, steht Brentano auch jetzt noch auf diesem Standpunkt.

[4]) Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 1894, S. 1309—1407.

[5]) Maier, Psychologie des emotionalen Denkens. Tübingen 1908.

Ziegler[1]) und in Wahrheit auch Wundt genannt werden, denn auch Wundt erklärt:

„Wir können die sämtlichen Inhalte des Bewußtseins in „objektive und subjektive sondern, wobei wir aber unter „diesen Ausdrücken nichts anderes verstehen wollen, als daß „die ersteren auf äußere, dem wahrnehmenden Subjekt ge„gebene Gegenstände, die letzteren aber unmittelbar auf den „Zustand des Subjekts selbst bezogen werden[2])."

Von psychologischen Elementen „lehrt uns die psycho„logische Analyse zwei von spezifisch verschiedenem Charak„ter kennen. Die Empfindungen, als die letzten nicht „weiter zerlegbaren Elemente der Vorstellungen, die wir „hiernach auch die objektiven Elemente des Seelenlebens „nennen können, und die Gefühle, die jene objektiven Ele„mente als ihre subjektiven, nicht auf die Außendinge, „sondern auf den Zustand des Bewußtseins selbst bezogenen „Komplemente begleiten. In diesem Sinne nennen wir also „blau, gelb, warm, kalt usw. Empfindungen, dagegen Lust, „Unlust, Erregung, Depression usw. Gefühle. Es ist Wert „darauf zu legen, daß diese Begriffe nicht, wie es vielfach „in der Redeweise des gewöhnlichen Lebens und vielfach „auch noch in der Psychologie geschieht, fortwährend ver„mengt, sondern daß sie streng in dem angegebenen Sinne „geschieden werden[3])."

Das Merkwürdige ist nun aber, daß, obwohl Wundt so die Einteilung der Gegenstände der Psychologie auf den Subjektsbegriff gründet, er gelegentlich an anderer Stelle ganz im Gegenteil erklärt, eine Unterscheidung in von vornherein subjektive und objektive Elemente sei nicht möglich. Subjekt und Objekt ständen sich nicht als Urtatsachen gegenüber. Die Psychologie als Wissenschaft vom Subjekt zu definieren, sei unstatthaft[4]).

Diese Ausführungen scheinen mir in unmittelbarem Widerspruch zu den früheren zu stehen. Ist der Unterschied sub-

---

[1]) Th. Ziegler, Das Gefühl. Eine psychologische Untersuchung. 4. Aufl. Leipzig 1908.

[2]) Wundt, Physiologische Psychologie, Bd. I, 6. Aufl., Leipzig 1908, S. 404.

[3]) Ebenda, S. 44.

[4]) Wundt, Grundriß der Psychologie, 8. Aufl., 1907, S. 270.

jektiver und objektiver Vorgänge kein primärer, so sehe ich nicht, wie Wundt dann noch seine zutreffende Unterscheidung von Gefühl und Empfindung durchführen will. Diese gründet sich ja gerade auf das Vorhandensein jenes Unterschiedes. Was den großen Forscher zu diesen Inkonsequenzen treibt, scheint mir auf die Befürchtung Wundts zurückzugehen, daß bei Akzeptation des Ich als psychischer Urtatsache die Aktualitätsauffassung des Seelenlebens Schaden nehmen werde. Diese Befürchtung ist aber durchaus unbegründet. Auch das vorliegende Werk steht durchgängig auf dem Boden der Aktualitätslehre. Nur möchte es eben die Tatsache zur Anerkennung bringen, daß alle wahrhaft psychischen Vorgänge Ich-Vorgänge sind.

So evident nun auch die Behauptung ist, daß die Gefühle Ich-Zustände sind, daß in ihnen ein spezifisches, von uns eben als Ich bezeichnetes Moment uns entgegentritt, so gilt, wie schon angedeutet, selbst für diesen Punkt, daß gelegentlich auch gegen ihn Widerspruch hervorgetreten ist. Es gehört nun einmal zu den eigentümlichsten Vorkommnissen des intellektuellen Lebens, daß selbst die primärsten Erfahrungen gelegentlich angezweifelt werden. Und je älter die Geschichte der Philosophie und damit der Umfang ihrer Literatur wird, um so mehr verringert sich naturgemäß die Zahl der Punkte, die solchen Widerspruch noch nicht hervorgerufen haben.

Für das Ich ist, nachdem kurz zuvor erst Leibniz seinen eigentümlichen Charakter klar entwickelt hatte, dieser Fall mit Hume eingetreten. Der scharfsinnige schottische Philosoph ging an der Tatsache des Ich vorüber, ohne sie gewahr zu werden, wie es denn überhaupt das Schicksal lediglich scharfsinniger, aber wahrer philosophischer Tiefe entbehrender Forscher zu sein scheint, trotz aller Präzision ihres Verstandes gleichwohl an manchen fundamentalen Punkten bedenkliche Versehen zu begehen.

Hume meinte: „Einen Eindruck von einem Ich oder „einer Substanz als inneres, einfaches oder einzelnes Etwas „haben wir nicht. Wir haben aber auch keine Vorstellung „eines Ich oder einer Substanz in diesem Sinne[1])."

Der Fehler Humes ist nur dadurch zu erklären, daß er

[1]) Hume, Treatise on human nature. Deutsch von Lipps. Bd. I, S. 360.

das Ich als einen selbständigen, für sich stehenden, isolierten Inhalt im Bewußtsein suchte, der irgendwie mit allen übrigen Inhalten in einer Reihe stände[1]). Das tut das Ich nun aber eben nicht. Es steht außerhalb der Reihe, es ist auch nicht ein für sich bestehendes Etwas, das noch jenseits der Gefühle und neben ihnen stände, sondern es liegt in den Gefühlen, es ist das Etwas, dessen Zustand die Gefühle sind.

Es entspricht der Bedeutung David Humes, wenn ihm beim Abschluß des ersten Bandes des Treatise, der seine seltsame Theorie des Ich enthält, selbst Bedenken über ihre Haltbarkeit gekommen sind[2]).

Merkwürdig bleibt aber auch so freilich, daß er die Gefühle in eine Reihe mit allen übrigen Empfindungen gestellt hat und nicht auf ihren subjektiven Charakter aufmerksam wurde.

„Was verschieden ist, ist unterscheidbar. Und was „unterscheidbar ist, ist in der Vorstellung oder Einbildungs„kraft trennbar. Alle Perzeptionen sind voneinander ver„schieden. Sie sind also unterscheidbar und trennbar und „können als für sich existierend vorgestellt werden; sie „können also auch tatsächlich für sich existieren. Dieser „Gedanke schließt keinerlei Widerspruch oder Absurdität „in sich[3])."

Dieser Gedanke ist gleichwohl in Wahrheit völlig absurd. Ich kann an einem Ton oder einer Farbe Qualität, Intensität, Lokalisation usw. sehr wohl unterscheiden, und doch wäre es widersinnig, anzunehmen, daß alle diese Momente selbständig für sich existieren können. Es gehört vielmehr zu den eigentümlichsten Grundtatsachen der Welt, daß ihre letzten Bestandteile, die für sich existieren können, bereits in eigenartiger Weise eine geringere oder größere Zahl von Eigenschaftsmomenten in sich schließen, die nicht selbständig für sich bestehen können, sondern nur in der eigentümlichen Vereinigung, wie sie in der Wirklichkeit miteinander verbunden sind.

---

[1]) Sehr richtig sagt Riehl: „Hume sucht sein vorstellendes Ich unter „den Vorstellungen seines Ich; kein Wunder, wenn er es unter diesen „nicht finden kann. Er, der Suchende selbst, ist das Ich, das er sucht." (A. Riehl, Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System, Leipzig 1908, I. Bd., 2. Aufl., S. 201.)

[2]) Ebenda.

[3]) Desgleichen.

Während nun aber der Gedanke an eine isolierte Existenz, etwa der Gesichtsinhalte, nichts Widersinniges an sich hat, ist das beim Gefühlsleben, um vorläufig allein auf sie einzugehen, sehr wohl der Fall. Weder meine Freude noch meine Trauer, weder meine Lust noch mein Kummer können unabhängig von mir existieren. Sie sind dann auf keinen Fall mehr mein Kummer, auf jeden Fall aber doch wiederum die Freude oder Trauer usw. eines anderen, der von ihnen sagen kann: sie seien seine Freude, Trauer usw.

Eine Freude, Trauer, Lust usw., die nicht Freude, Trauer, Lust usw. eines Ich wären, sind absolut sinnlos.

Wer das behauptet, der behauptet etwas schlechthin Unsinniges.

Jede Lust und Unlust ist die Lust und Unlust eines Ich, wenn nicht meiner selbst, dann die eines anderen, dessen zentrale Natur ebensosehr wie meine eigene darin besteht, ein „Ich" zu sein, eben eine Art von „Ding", auf das man nur hinweisen kann, das man aber dem „Ich-Blinden" so wenig demonstrieren kann, wie dem Farbenblinden die Farbe[1]), ja noch weniger, denn der Farbenblinde kennt wenigstens die beiden Farben Weiß und Schwarz, zum Ich aber gibt es keine derartige Parallele. Es gibt nur ein einziges Moment von dieser Art im Bewußtsein. Wer es nicht sieht oder sich mit leeren Worten darüber hinwegzutäuschen sucht, dem ist nicht zu helfen.

So unmittelbare Erfahrungen können eben auch nur im unmittelbaren Erfahrungsurteil ergriffen, aber nicht mehr demonstriert werden.

Was die Frage nach einer absolut zulänglichen Definition der Gefühle und einem Kriterium für sie betrifft, so gestehe auch ich, zurzeit ein solches noch nicht geben zu können, wenn es ja auch nicht schwierig ist, im Einzelfalle zu sagen, ob ein bestimmtes Phänomen ein Gefühl ist oder nicht.

Die Schwierigkeit, für die Gefühle ein Kriterium anzugeben, liegt freilich durchaus nicht, wie man gemeint hat, in der Grenzbestimmung gegenüber den Empfindungen. Von einer solchen Schwierigkeit kann, wie wir noch näher sehen

---

[1]) Der Vergleich hinkt natürlich. Auch der Ich-Blinde erlebt sein Ich, er hat es im Bewußtsein, nur sein Urteilen über diesen Sachverhalt geht fehl.

werden, keine Rede sein. Denn die Gefühle sind stets Ich-Zustände, während die Empfindungsinhalte im Gegenteil stets objektiver, nicht ichhafter Natur sind. Die Schwierigkeit liegt vielmehr in der Aufgabe, die Gefühle gegen andere Funktionen des Ich abzugrenzen.

Vorläufig wage ich nur das eine zu sagen: Gefühle sind stets eine Zuständlichkeit des Ich, keine eigentlichen Akte. Auch scheinen sie, wie im Gegensatz zur noch herrschenden, von Brentano herstammenden Anschauung doch wird anerkannt werden müssen, ausnahmsweise auch unabhängig von jeder Beziehung auf einen Inhalt vorkommen zu können, während das bei allen übrigen Funktionen des Ich ausgeschlossen ist [1]). Dieser Umstand scheint mit dem eigentümlichen Zustandscharakter der Gefühle eng zusammenzuhängen.

Der Mangel eines bestimmt formulierbaren Kriteriums der Gefühle [2]) ist peinlich, aber er steht nicht allein da. Wer wäre imstande, ein Kriterium anzugeben, das Vorstellen und Empfinden in ideal befriedigender Weise schiede? Oder wer vermöchte wirklich ein eigentlich phänomenologisches Kriterium für die Unterscheidung thermischer und taktiler Empfindungen anzugeben?

Die Situation, in der wir uns dem Gefühl gegenüber befinden, ist also keine ganz exzeptionelle. Sie wiederholt sich noch mehrfach, wo wir es mit Grundphänomenen der Psychologie zu tun haben [3]). So theoretisch unbefriedigend dieser

---

[1]) Darüber vgl. unten noch weiteres. — Im allgemeinen haben die von Stumpf (Über den Begriff der Gemütsbewegung. Zeitschr. f. Psychologie, Bd. XXI, 1899), Meinong (Über Urteilsgefühle, was sie sind und was sie nicht sind. Archiv f. d. ges. Psychologie, Bd. VI, 1906) und Lipps (u. a.: Das Ich und die Gefühle. Psychologische Untersuchungen, Bd. I, S. 69 f.) getroffenen Feststellungen über das Verhältnis der Gefühle und Affekte zu den Sinnesinhalten und Urteilen durchaus ihre Gültigkeit.

[2]) Auch Orth bekennt: „Ein subjektives Kriterium des Gefühls zu „geben, ist mir ebenso unmöglich, als zurzeit den Psychologen von Fach.“ (Gefühl und Bewußtseinslage, Berlin 1903, S. 34.)

[3]) So fand Störring bei seinen Untersuchungen über das Bewußtsein der Gültigkeit:

„In vielen Fällen wird von dem das psychische Phänomen erlebenden „Individuum erkannt, daß es sich um das und das Phänomen handelt, und „es wird deutlich von ähnlichen Phänomenen unterschieden, aber worin der

Zustand auch ist, so wiegt er doch in der praktischen Einzelforschung nicht allzu schwer, da er eben nicht notwendig eine Unsicherheit im Urteil über die Qualität erlebter Phänomene mit sich führt[1]).

Vielleicht sind diese vermeintlichen Mängel an Kriterien deshalb in Wahrheit großenteils überhaupt nur Schein. Wir werden die Unterschiede in den Phänomenen doch wohl mindestens oft sehr gut gewahr und erfassen ihre charakteristischen Momente gedanklich vollkommen. Was uns fehlt, sind nicht allzuselten nur präzise sprachliche Ausdrücke, die erstens für uns selbst eindeutig sind, d. h. uns nicht sofort selber in Äquivokationen verwickeln, und die zweitens sofort auch für die Kommunikation brauchbar sind, bei denen wir also sicher sein können, daß der andere sie im selben Sinne versteht, in dem wir sie meinen. —

Was die Mannigfaltigkeit der Gefühle anlangt, so war es nicht wesentlich übertrieben, als Lipps noch 1902 bei der Herausgabe seiner Grundlinien ziehenden Untersuchung „Vom Fühlen, Wollen und Denken", in der zum ersten Male in der modernen Psychologie der Versuch gemacht worden ist, dem Reichtum des Gefühlslebens wirklich gerecht zu werden, sagte: in dieser ganzen Frage finde er eine wissenschaftliche Einsicht nur bei Wundt[2]).

Wundt hat das nicht hoch genug zu schätzende Verdienst, dem Schlendrian der Lust-Unlustlehre durch die Aufstellung seiner sechs Gefühlsrichtungen Lust-Unlust, Erregung-Beruhigung, Spannung-Lösung ein Ende gemacht zu haben. Dieses Verdienst bleibt ihm, auch wenn man seine Anschauungen im einzelnen nicht völlig akzeptiert. Denn auch Brentanos neue Einteilung des Gefühlslebens[3]) in Liebe und Haß,

---

„Unterschied besteht, kann nicht im einzelnen angegeben werden oder ist „wenigstens schwer angebbar."

(Experimentelle und psychopathologische Untersuchungen über das Bewußtsein der Gültigkeit. Arch. f. d. ges. Psychologie, Bd. XIV, S. 20.)

[1]) Über die Geschichte der Gefühlslehre bis in die Gegenwart hinein vgl. außer Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie auch Orth, a. a. O. Leider berücksichtigt Orth nicht den zwischen Kant und Lipps-Wundt gelegenen Zeitraum.

[2]) Ebenda, S. 5.

[3]) Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte, Bd. I.

die von einigen seiner Schüler, so Marty[1]), akzeptiert wird, war unhaltbar. Kann man schon bei Lust und Unlust im Zweifel sein, ob sie nicht auch ohne Liebe und Haß rein als Lust und Unlust auftreten können, so gilt das ganz sicher für die Zustände der Erregung, der Passivität usw. Liebe und Haß können sehr häufig und sehr leicht zu anderen Gefühlen hinzutreten, sie finden sich aber nicht durchgängig und sie können vor allem von anderen Gefühlszuständen analytisch durchaus gesondert werden[2]).

Eine noch viel größere Zahl von unterscheidbaren Momenten hat schließlich Lipps mit seiner eindringenden analytischen Kraft herausgearbeitet. Sein gründlicher und überzeugender Nachweis, daß das Ich nicht bloß im Zustand der Lust oder Unlust, sondern noch in zahlreichen anderen Gefühlszuständen sich zu befinden vermag, muß als bahnbrechend angesehen werden.

Faßt man die äußere Wirkung dieser neu gewonnenen und in den Prinzipien unzweifelhaft richtigen Auffassungen ins Auge, so läßt dieselbe freilich noch immer zu wünschen übrig. So haben namentlich Lipps' fein zergliedernde Analysen, soweit ich sehe, noch immer keine ausgedehnteren experimentellen Untersuchungen zur Folge gehabt, zu denen sie doch die weitgehendsten Anregungen geben. Die Tradition zeigt auch in diesem Falle eine ungemein starke Widerstandskraft. Immerhin ist der Gesamteindruck jetzt der, daß die Theorie

---

[1]) Marty, Über Annahmen. Zeitschr. f. Psychologie, Bd. XL, S. 2.

[2]) Noch etwas weiter als Wundt ist Vogt gegangen.

Vogt, der sich ursprünglich der Lehre Wundts völlig angeschlossen hatte, sah sich durch seine eigenen Untersuchungen veranlaßt, noch ein weiteres Paar von Gefühlen: Aktivität und Passivität, zu denen Wundts hinzuzufügen; doch hat er gleichzeitig die allgemeine Einschränkung gemacht, daß es sich hierbei und ebenso bei den übrigen Gefühlsarten seiner Ansicht nach nicht um Richtungen, sondern um einfache eindeutige Elementargefühle handle. Er ist dann sogar dazu übergegangen, unter diesem Gesichtspunkt die einzelnen Affekte einer näheren suggestiv-experimentellen Analyse zu unterziehen. Untersuchungen, die, wenn man auch in manche Aussage seiner Versuchspersonen Zweifel setzt, doch eine weit größere Beachtung verdienen, als sie sie bisher gefunden haben.

(O. Vogt, Zur Kenntnis des Wesens und der psychologischen Bedeutung des Hypnotismus. Zeitschrift für Hypnot., Bd. IV. — Die direkte psychologische Experimentalmethode in hypnotischen Bewußtseinszuständen. Ebenda, Bd. V.)

von der Mehrdimensionalität des Gefühlslebens bei den fortgeschrittensten und einsichtigsten Forschern auf dem Wege zum Siege ist. So hat sich auch Heinrich Maiers bedeutungsvolles Werk: „Das emotionale Denken“ ganz auf den neuen Boden gestellt[1]). Ebenso Ribot[2]).

Bei der Größe der Gegensätze, mit denen wir es zu tun haben und die auch hier wieder auf die Selbstbeobachtung als entscheidende letzte Instanz zurückführen, ist es von besonderer Wichtigkeit, daß wir Selbstbeobachtungszeugnisse beizubringen in der Lage sind, die, unter ganz anderen Umständen entstanden, mit der mehrdimensionalen Gefühlslehre in so hohem Maße übereinstimmen, daß sie eine neue Gewähr geben, daß unsere Behauptungen nicht irrig, sondern objektiv-zutreffend sind.

Eines der wertvollsten Zeugnisse dieser Art rührt von keinem Geringeren als Goethe her.

Es handelt sich um die Selbstbeobachtungen Goethes über die Gefühlswirkung der Farben[3]). Die Feinheit dieser Gefühlsbeobachtungen ist ebensogroß, wie die jetzt allgemein anerkannte Präzision[4]) der optischen Beobachtungen Goethes. Diese Selbstbeobachtungen werden insbesondere auch für solche Psychologen von großem Gewicht sein, die vorzüglich Gewicht auf den unwissentlichen Charakter von Selbstbeobachtungen legen. —

Ich lasse einige markante Selbstbeobachtungen Goethes

---

[1]) Vgl. ferner die experimentelle Untersuchung von N. Alechsieff: Die Grundformen der Gefühle. Psychologische Studien, Bd. III, S. 156—271. — An neuerer Polemik gegen unsere Anschauungen nenne ich Stumpf (Über Gefühlsempfindungen. Zeitschr. f. Psychologie, Bd. XLIV, S. 2, Anm.), der aber doch wenigstens Lust und Unlust als Richtungen und nicht als sich dauernd gleichbleibende Elementargefühle ansieht. Auch Rehmke polemisiert in der zweiten Auflage seines Lehrbuches der allgemeinen Psychologie (Leipzig 1905) wieder sehr lebhaft gegen Wundt (S. 295 ff., 388 ff.). Er hält nach wie vor dafür, es werde bei der Einteilung der Gefühle in Lust und Unlust sogar im Sinne von einfachen Zuständen, nicht bloß von Richtungen sein Bewenden haben müssen. Die Momente der Erregung, Beruhigung, Spannung und Lösung erklärt er lediglich als innere Organempfindungen.

[2]) Th. Ribot, Problèmes de psychologie affective. Paris 1910. S. 16 ff.

[3]) Zur Farbenlehre. Tübingen 1816, Bd. I.

[4]) Vgl. Magnus, Goethe als Naturforscher. Leipzig 1906. Magnus hat Goethes optische Versuche mit des Dichters eigenen Apparaten im Weimarer Goethe-Hause wiederholen können und war erstaunt über die außerordentliche Feinheit der Feststellungen Goethes.

folgen. Dabei ist jedoch wohl zu beachten, daß Goethe eine Farbe, die aus der Qualität a (z. B. gelb) besteht und der nur eine Nuance von b (rot) beigemischt ist, als „ba“ bezeichnet: „rotgelb“ ist für ihn also das, was wir „gelbrot“ nennen.

Goethes Grundunterscheidung ist die positiver und negativer Farben, Farben von der Plusseite und Farben von der Minusseite. Den unterscheidenden Faktor sieht Goethe darin, daß jener Farbengruppe ein aktiv machendes, dieser ein passiv stimmendes Moment zu eigen sei.

„Die Farben von der Plusseite sind Gelb, Rotgelb „(Orange), Gelbrot (Mennig, Zinnober). Sie stimmen regsam, „lebhaft, strebend“ (a. a. O. § 764).

Gelb: „Diese Farbe führt in ihrer höchsten Reinheit „immer die Natur des Hellen mit sich, und besitzt eine „heitere, muntere, sanft reizende[1]) Eigenschaft“ (§ 766).

Gelb als Umgebung sei „angenehm“, als Atlas habe es eine „prächtige und edle Wirkung“ (§ 767).

„Wenn nun diese Farbe in ihrer Reinheit und ihrem hellen „Zustande angenehm und erfreulich wirkt, in ihrer ganzen „Kraft aber etwas Heiteres und Edles hat, so ist sie dagegen „äußerst empfindlich und macht eine sehr unangenehme „Wirkung, wenn sie beschmutzt oder einigermaßen ins „Unreine gezogen wird. So hat die Farbe des Schwefels, „die ins Grüne fällt, etwas Unangenehmes.“ (§ 770.)

Rotgelb: „Da sich keine Farbe als stillstehend be„trachten läßt, so kann man das Gelb sehr leicht durch Ver„dichtung und Verdunklung ins Rötliche steigern und er„heben. Die Farbe wächst an Energie und erscheint im „Rotgelben mächtiger und herrlicher.“ (§ 772.)

„Alles, was wir vom Gelben gesagt haben, gilt auch „hier, nur in höherem Grade. Das Rotgelbe gibt eigentlich „dem Auge das Gefühl von Wärme und Wonne, in dem es „die Farbe der höheren Glut, sowie den milderen Abglanz „der untergehenden Sonne repräsentiert.“ (§ 773.)

Gelbrot: „Wie das reine Gelb sehr leicht in das Rot„gelbe hinübergeht, so ist die Steigerung dieses letzteren „ins Gelbrote nicht aufzuhalten. Das angenehme, heitere „Gefühl, das uns das Rotgelbe noch gewährt, steigert sich

[1]) „Reizend“ bedeutet nach Goethes Sprachgebrauch etwa, was wir „die Aktivität belebend“ nennen würden.

„bis zum unerträglich Gewaltsamen im hohen Gelbroten.“ (§ 774.)

„Die aktive Seite ist hier in ihrer höchsten Energie, „und es ist kein Wunder, daß energische, gesunde, rohe „Menschen sich besonders an dieser Farbe erfreuen, so be„sonders Wilde und Kinder.“ (§ 775.) —

„Die Farben von der Minusseite sind Blau, Rotblau und „Blaurot. Sie stimmen zu einer unruhigen, weichen und „sehnenden Empfindung.“ (§ 777.)

Blau: „Diese Farbe macht für das Auge eine sonder„bare und fast unaussprechliche Wirkung. Sie ist als Farbe „eine Energie; allein sie steht auf der negativen Seite und „ist in ihrer höchsten Reinheit gleichsam ein reizendes „Nichts. Es ist etwas Widersprechendes von Reiz und Ruhe „im Anblick.“ (§ 779.)

„Das Blau gibt uns ein Gefühl von Kälte, so wie es „uns auch an Schatten erinnert.“ (§ 782.)

„Zimmer, die rein blau austapeziert sind, erscheinen ge„wissermaßen weit, aber eigentlich leer und kalt.“ (§ 783.)

„Blaues Glas zeigt die Gegenstände in traurigem Licht.“ (§ 784.)

Rotblau: „Wie wir das Gelbe sehr bald in einer „Steigerung gefunden haben, so bemerken wir auch bei dem „Blauen dieselbe Eigenschaft.“ (§ 786.)

„Das Blaue steigert sich sehr sanft ins Rote und erhält „dadurch etwas Wirksames, ob es sich gleich auf der pas„siven Seite befindet. Sein Reiz ist aber von ganz anderer „Art, als der des Rotgelben. Er belebt nicht sowohl, als „daß er unruhig macht.“ (§ 787.)

„Sehr verdünnt kennen wir die Farbe unter dem Namen „Lila; aber auch so hat sie etwas Lebhaftes ohne Fröhlich„keit.“ (§ 789.)

Blaurot. „Jene Unruhe nimmt bei der weiterschreitenden „Steigerung zu.“ (§ 790.)

Rot (Karmin). „Wenn wir beim Gelben und Blauen „eine strebende Steigerung ins Rote gesehen und dabei „unsere Gefühle bemerkt haben, so läßt sich denken, daß „nun in der Vereinigung der gesteigerten Pole eine eigent„liche Beruhigung, die wir eine ideale Befriedigung nennen „möchten, stattfinden könne.“ (§ 794.)

„Die Wirkung dieser Farbe ist so einzig wie ihre Natur. „Sie gibt einen Eindruck sowohl von Ernst und Würde, als „von Huld und Anmut. Jenes leistet sie in ihrem dunklen, „verdichteten, dieses in ihrem hellen, verdünnten Zustande. „Und so kann sich die Würde des Alters und die Liebens- „würdigkeit der Jugend in eine Farbe kleiden." (§ 796.)

„Das Purpurglas zeigt eine wohl erleuchtete Landschaft „in furchtbarem Lichte. So müßte der Farbeton über Erde „und Himmel am Tage des Gerichts ausgebreitet sein." (§ 798.)

Grün: „Unser Auge findet in demselben eine reale Be- „friedigung. Wenn beide Mutterfarben sich in der Mischung „genau das Gleichgewicht halten, dergestalt, daß keine vor „der anderen bemerklich ist, so ruht das Auge und das Ge- „müt auf diesem Gemischten wie auf einem Einfachen. Man „will nicht weiter und man kann nicht weiter. Deswegen „für Zimmer, in denen man sich immer befindet, die grüne „Farbe zur Tapete meist gewählt wird." (§ 802.) —

Bei aufmerksamer Betrachtung dieser höchst wertvollen Analysen der Gefühlswirkung der Farben finden wir die wesentlichsten der uns von Wundt, Vogt und Lipps her bekannten Gefühle wieder.

An der Spitze der ganzen Goetheschen Analyse steht die Unterscheidung der Farben nach der Erregung des Aktivitäts- bzw. des Passivitätsgefühls. Davon durchaus unterschieden werden die Gefühle der Beruhigung und Beunruhigung (Erregung). Beide Gefühlspaare sind für Goethe sichtlich verschieden, es ist nicht, wie Wundt will, die erste Gruppe in die zweite einzuordnen. Rotblau erregt, macht unruhig, ohne aktiv zu machen. (§ 787.)

Lust und Unlust an den Farben sind in Goethes Analyse der Natur des Dichters entsprechend als „sinnliche Gefühle" aufgefaßt. Übrigens treten auch Mitempfindungen (Stumpf), insbesondere Temperaturempfindungen[1]), zutage, Gelb erwärmt, Blau ist kalt.

Endlich sind auch Lipps' Strebungsgefühle verzeichnet, ebenso das Quantitätsgefühl.

Vom Eingehen auf weitere Einzelheiten können wir Abstand nehmen.

[1]) Man würde entschieden fehlgehen, die Worte „Wärme" und „Kälte" hier nur bildlich zu nehmen.

Es handelte sich nur darum, sichtbar werden zu lassen, daß die Autorität Goethes, dessen Fähigkeit zur Selbstanalyse wohl von niemand ernsthaft angezweifelt werden dürfte, durchaus auf der Seite der mehrdimensionalen Gefühlstheorien steht. Und zwar steht Goethe unzweifelhaft Lipps am nächsten. —

Eine weitere sehr wichtige Frage ist die, ob das Ich sich stets nur in einem bestimmten einfachen Gefühlszustande befinden kann, oder ob es gleichzeitig von mehreren Gefühlen, etwa sowohl Lust wie Unlust, erfüllt sein kann.

So fast allgemein das letztere jetzt zugegeben zu werden pflegt, so ist doch auch hier von einer Seite nachdrücklicher Widerspruch erhoben worden. Da dieser Widerspruch sich auf eine der unseren wenigstens verwandte, wenn schon mit ihr nicht identische Auffassung von der Einheit des Ich gründet, müssen wir zu den erhobenen Bedenken ausdrücklich Stellung nehmen, um keinen Zweifel darüber zu lassen, daß sie in keiner Weise eine notwendige Konsequenz unserer eigenen Auffassung sind.

Es ist Rehmke, um dessen Bedenken es sich handelt. Mit der Lehre von Gefühlsverschmelzungen, meint er, „wäre die Einfachheit des Zuständlichen, die in jedem einzelnen Bewußtseinsaugenblick sich zeigt, nicht in Einklang zu bringen[1])".

„Vom Zuständlichen der Seele findet sich in jedem Augen-
„blicke unseres Bewußtseins nur eines, entweder eine be-
„sondere Lust oder eine besondere Unlust; niemals hat das
„zuständliche Bewußtsein mehrere Lust oder mehrere Unlust
„zugleich, niemals auch Lust und Unlust zugleich aufzuweisen.
„Das Wort von dem zusammengesetzten und von dem ge-
„mischten ‚Gefühl' (jenes angeblich aus gleichartigem, dieses
„aus ungleichartigem Zuständlichen bestehend) findet in den
„Tatsachen unseres Seelenlebens keinen Rückhalt, denn jeder
„einzelne Seelenaugenblick weist nur ein einzelnes, und zwar
„ein einfaches Zuständliches auf."

„Die Behauptung der miteinander im Kampfe liegenden
„‚Gefühle' muß die Psychologie aber auch, abgesehen von
„dieser irrigen Unterlage, schon aus allgemeinen Gründen
„abweisen. Gesetzt nämlich auch, der gemeinte Seelen-
„augenblick wiese mehrere besondere ‚Gefühle' auf, so wäre

[1]) Rehmke, Allgemeine Psychologie. 2. Aufl., S. 326.

„ein Kampf unter ihnen in der Seele doch eine Unmöglich-
„keit. Wir müssen uns eben immer auch dessen erinnern,
„daß Lust und Unlust, diese ‚Gefühle' nach alter Benennung,
„die Besonderheiten zuständlicher Bewußtseinsbestimmtheit
„der Seele bedeuten, ebenso, wie Empfindung oder Wahr-
„nehmung oder Vorstellung eine Besonderheit der gegen-
„ständlichen Bewußtseinsbestimmtheit der Seele ist."

„. . . Denn als Besonderheiten der Bestimmtheit eines
„und desselben Bewußtseinsaugenblicks vermögen sie selbst-
„verständlich nicht aufeinander zu wirken; wie wir es ja auch
„schon von den Bestimmtheiten der Augenblickseinheit eines
„Einzelwesens ganz allgemein nachgewiesen haben, daß eine
„Bestimmtheit eines einfachen Einzelwesens niemals die
„wirkende Bedingung einer Veränderung dieses Einzelwesens
„sein könne. Da nun aber die Seele ein einfaches Einzel-
„wesen ist, so erscheint es ganz unmöglich, daß eine Emp-
„findung, ein ‚Gefühl' oder eine andere Bestimmtheitsbesonde-
„rung der Seele etwas in der Seele wirke oder auch, wie
„jene subjektlose Psychologie dichtet, mit einer anderen Be-
„stimmtheitsbesonderheit verschmelze oder sie bekämpfe und
„verdränge[1])."

Man muß sagen: der Eindruck ist unausbleiblich, daß hier bei Rehmke eine Art metaphysischen Bedenkens im Spiele ist, das ihn hindert, der Seele im selben Moment zwei entgegengesetzte Zustände zuzuschreiben, denn seine Worte widersprechen so sehr der einfachsten Erfahrung (z. B. ist bei mäßigem Jucken ohne Frage zugleich Lust und Unlust im Bewußtsein), als daß hier nicht irgendein theoretisches Bedenken ihn an der Anerkennung des Tatbestandes hindern müßte. Vielleicht ist es auch nur ein logisches. Die Seele könne nicht durch denselben Gegenstand mit Lust und Unlust erfüllt werden.

Alle diese Ausführungen beruhen, so konsequent sie in sich selbst sind, auf einem unter nicht hinreichend objektiver Würdigung der psychologischen Erfahrung zustande gekommenen Seelenbegriffe, dessen entschlossene Weiterentwicklung dazu führen müßte, zu erklären, die Seele könne in jedem Augenblick (in Rehmkes Terminologie) nur in einer Weise bestimmt sein, entweder als wahrnehmend oder als fühlend usw., nicht

[1]) Ebenda, S. 305 f.

aber mehreres auf einmal. Zugrunde liegt dabei offenbar der physikalische Atombegriff, nach dessen Vorbild der Seelenbegriff konstruiert wird.

Wennschon Rehmke selbst gerade darin einen Unterschied zwischen dem zuständlichen und dem gegenständlichen Bewußtsein sieht, „daß dieses eine Mehrzahl von Bestimmtheitsbesonderheiten, d. i. mannigfaches Gegenständliches zugleich haben kann, während der einzelne Bewußtseinsaugenblick immer nur ein einzelnes Zuständliches bietet, das sich auch nicht etwa in mehreres Zuständliches zerlegen läßt, sondern in der Tat einfaches Zuständliches ist[1])."

Ich meine, der Weg Rehmkes ist ungangbar. Wir müssen vom faktischen psychologischen Tatbestande ausgehen und danach den Seelenbegriff so formulieren, daß er diesen Tatsachen standzuhalten vermag, nicht aber von ihnen desavouiert wird.

Der richtige Kern, der in Rehmkes allgemeinem Satz verborgen ist, liegt darin, daß derselbe Gegenstand dem Ich nicht unter demselben Gesichtspunkt lustvoll oder unlustvoll zu sein pflegt.

Wohl aber kann ein Gegenstand in einer Hinsicht Lust, in der anderen Unlust erregen. So kann ich mich über einen unerwarteten Besuch freuen, weil ich mit dem betreffenden Bekannten lange nicht zusammen war, andererseits aber auch zugleich unzufrieden darüber sein, weil er mich in der Arbeit stört. Ebenso kann an einer Bowle ihre Süßigkeit angenehm, zugleich aber ein Beigeschmack etwas unangenehm sein. Man gieße z. B. irgendeinen harzhaltigen griechischen Wein mit einem deutschen Weißwein unter Zuckerzusatz zusammen: der Harzgeschmack wird zuerst etwas unangenehm hart wirken, obwohl zugleich mindestens die Süßigkeit der Mischung angenehm wirkt. Wir pflegen in solchen Fällen, wo Lust und Unlust zugleich besteht, nach dem Geschmack befragt, zu sagen: es schmeckt mäßig. Wenn wir uns genau prüfen, so finden wir, wir wollen damit nicht bloß sagen, daß die Lust eine mittelgroße sei, sondern daß zugleich etwas Unlust mit dabei ist.

Rehmke richtet seine Polemik besonders gegen das Bei-

---

[1]) A. a. O., S. 309.

spiel Lehmanns[1]) vom festlichen Diner mit den vielen von einzelnen Reizen (prächtiges Tischgerät, Licht, Musik, heiteres Gespräch usw.) ausgehenden Gefühlstönen. Rehmke meint, in Wahrheit liege nur ein einziges Gefühl vor, das durch die Gesamtheit der Sinnesreize bedingt sei, und die Annahme, daß es tatsächlich ein aus einer Masse von „Elementargefühlen oder Gefühlstönen zusammengesetztes Gefühl sei", sei unhaltbar. „Hiermit werden uns nur Rechenpfennige in die Hand gedrückt, die auf dem Markte des Seelenlebens keinen Wert haben, Rechenpfennige ähnlicher Art, wie sie von der atomistischen oder subjektlosen Psychologie wohl ausgegeben werden, wenn sie die tatsächliche einfache Empfindung eines Augenblicks für ein aus ‚Elementarempfindungen' zusammengesetztes Gegenständliches des Bewußtseins ausgibt." [2])

Ich meine, es besteht doch ein sehr großer Unterschied. Die vermeintlichen Elementarempfindungen sind lediglich theoretisch hypostasiert, die Elementargefühle dagegen, meinen wir, lassen sich durch genauere Selbstbeobachtung erweisen. Es ist ähnlich, wie mit dem Mischklang oder der Mischfarbe (ein Phänomen, dessen Vorkommen Rehmke freilich ebenfalls bestreitet). Auch in ihnen haben wir einheitliche Phänomene, die sich aber doch bald leichter, bald schwerer in die Grundkomponenten apperzeptiv zerlegen lassen.

Auch das Argument: „chemische Synthese" sei ein Wort, das dem Anschaulichen entnommen sei und daher, gleich der „Verschmelzung", allen Sinn verliert, wenn es seinem Heimatsboden entzogen und im Nichtanschaulichen als Heimatsberechtigtes verwendet werde[3]), scheint mir nicht stichhaltig.

Es fragt sich eben gerade, ob nicht auch im Nichtanschaulichen (das Wort im Sinne Rehmkes verstanden) analoge Dinge vorkommen. Eine Frage, die sich nicht auf apriorischem Wege, sondern nur durch Selbstbeobachtung beantworten läßt.

Das Richtige, was Rehmkes Polemik zugrunde liegt, ist die Tatsache, die Wundt überaus glücklich als „das Prinzip der Einheit der Gefühlslage" bezeichnet hat.

---

[1]) Lehmann, Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens. Zur Kritik dieses Buches vgl. übrigens Lipps' eingehende, in der Form etwas scharfe Rezension in den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1894.

[2]) Allgemeine Psychologie, 2. Aufl., S. 331.

[3]) Ebenda, S. 343.

Dieselbe besteht darin, „daß in einem gegebenen Mo-„ment stets nur ein Totalgefühl möglich ist, oder, wie wir „es auch ausdrücken können, daß alle in einem gegebenen „Momente vorhandenen Partialgefühle schließlich zu einem „einzigen Totalgefühl verbunden sind[1])."

Dieses Prinzip verengt Rehmke unberechtigterweise dahin, daß er auch noch den Begriff des Partialgefühls beseitigt.

Zuweilen, wenn z. B. einzelne Organempfindungen leichte Unlust, andere dagegen Lust erzeugen, bestehen beide unzweifelhaft zu gleicher Zeit, wenn sie auch eben zu einer höheren Einheit zusammengehen. Dieser Tatbestand kann nur unter dem Einfluß von apriorischen theoretischen Bedenken gegen seine Möglichkeit in Abrede gestellt werden.

Das Zusammensein von Lust und Unlust scheint nur dann Bedenken ausgesetzt zu sein, wenn es sich um Lust und Unlust am selben Gegenstand unter gleichen Gesichtspunkten handelt. Ob eine Farbe uns als solche zugleich Lust und Unlust erregen kann, darüber scheinen Zweifel möglich zu sein.

Und doch fragt es sich selbst hier, ob nicht auch das nur ein Schein ist. Denn wenn die Lust bedeutet, daß ein Gegenstand der Seele „entgegenkommt", leicht apperzipiert wird, Unlust aber das Gegenteil, so läßt sich wohl auch denken, daß eine Farbe teilweise lustvoll, teilweise unlustvoll sein kann, indem einzelne Tendenzen, Dispositionen der Seele (oder wenn man will, des Gehirns), der Apperzeption die Wege bahnen, andere aber sie hemmen. Jedenfalls kann auch hier nur die Erfahrung der Selbstbeobachtung Auskunft geben, nicht ein selbstgemachter Seelenbegriff.

Ähnlich steht es mit dem „Kampf der Gefühle". Selbstverständlich behaupten wir nicht, daß es sich hier um einen Kampf im wörtlichen Sinne handelt; die Gefühle sind ja keine festen Größen. Wohl aber handelt es sich um etwas Verwandtes, nämlich darum: Gefühle haben die Eigenschaft, daß sie danach „streben", das Bewußtsein ganz zu erfüllen; sie tendieren danach, die psychische Energie auf sich zu konzentrieren.

---

[1]) Grundriß der Psychologie, 6. Aufl., S. 202. — Wir werden im zweiten Teile sehen, daß dies Gesetz in übrigens seltenen pathologischen Zuständen aber seine Gültigkeit verlieren kann.

Wenn ein Gefühl besonders stark wird, lassen die anderen an Intensität nach. Wenn ich mich sehr freue und es kommt plötzlich eine Nachricht, über die ich mich ärgere, so läßt die Freude nach und umgekehrt.

Hier liegt wieder ein richtiges Moment in Rehmkes Lehre: ein Gleichgewichtszustand zwischen antagonistischen Gefühlen ist nicht oft zu finden; meist überwiegt das eine oder das andere Gefühl.

Daraus darf aber nicht geschlossen werden, daß stets nur ein Gefühl im Bewußtsein ist; so ist unzweifelhaft das Jucken gleichzeitig von Lust und Unlust begleitet, wobei dann freilich zwischen beiden ein Oszillieren eintritt, indem bald die eine, bald die andere überwiegt.

Über alle diese Dinge kann uns keine Deduktion, sondern nur die Selbstbeobachtung Aufschluß geben, sie allein vermag zu sagen, welche Momente ein Ichzustand in sich enthalten kann.

Zweites Kapitel.

Die sensualistische Theorie des Ich.

I. Die Subjektivität der Sinnesinhalte.

Im Gegensatz zu der von uns vertretenen Auffassung versucht eine weitverbreitete Anschauung das Ich auf Empfindungsinhalte zu reduzieren.

Die Empfindungen zerfallen in zwei große Reiche, die Empfindungen der Außenwelt und die Empfindungen des eigenen Körpers.

Es scheint von vornherein selbstverständlich, daß uns hier nur eine Theorie, die das Persönlichkeitsbewußtsein auf die Körperempfindungen reduziert, begegnen kann, und doch ist es nicht so. Überraschenderweise ist auch behauptet worden, daß das Ich wenigstens zu einem Teil seine Wurzeln in den Außenwelt-Empfindungen habe.

Diese Auffassung ist für jeden unreflektiven Standpunkt ebenso widersinnig, wie sie sich schließlich auch für das letzte Vordringen der Analyse wieder herausstellt.

Der naive Realismus stellt Subjekt und Außenwelt in der Weise einander gegenüber, daß die Gemütszustände, das Denken und die Empfindungen des eigenen Körpers samt diesem letzteren selbst ihm das Subjekt darstellen, während die übrigen Wahrnehmungsinhalte als die wirklichen Dinge der Außenwelt angesehen werden.

Die Leistung der neueren Erkenntnistheorie war es, daß sie nachgewiesen hat, daß diese Auffassung der höheren Sinnesempfindungen zwar kein logisch widersinniger, aber den Tatsachen gegenüber nicht zu haltender Standpunkt ist: auch diese Sinnesinhalte seien vielmehr subjektiver Natur.

Im Anschluß an diese Lehre von der „Subjektivität der Sinnesinhalte“ entwickelte sich nun eine Theorie des Ich, deren reinster Vertreter Condillac gewesen ist.

So unhaltbar seine Lehren sind, so hat er doch das große Verdienst, den extremen Sensualismus einmal mit äußerster Konsequenz wirklich bis zu Ende durchgeführt zu haben, indem er Ernst machte mit der auch heute noch fast überall im Prinzip, wenn auch selten in den Konsequenzen akzeptierten Auffassung, daß die Sinnesempfindungen in der gleichen Weise „subjektiv" sind wie die Gefühle[1]). Condillacs Theorien bilden damit den eigentlichen Gegenpol zu dem von uns vertretenen Standpunkt. Bei der durchaus typischen Bedeutung, die ihnen zukommt, sind einige längere Anführungen angebracht.

Das Ich und die Persönlichkeit seiner Statue miteinander identifizierend[2]), stellt Condillac die These auf:

„Ihr Ich ist nur die Gruppe der Empfindungen, die sie „erfährt und derer, die ihr das Gedächtnis zurückruft. Kurz, „es ist das Bewußtsein dessen, was sie ist, und die Erinne- „rung dessen, was sie gewesen[3])."

Von einem auf den Geruchssinn beschränkten Menschen heißt es deshalb:

„Da unsere Statue gedächtnisfähig ist, so ist sie nie ein „Duft, ohne sich zu erinnern, daß sie ein anderer gewesen „ist. Dies ist ihre Persönlichkeit; denn wenn sie „Ich" sagen „könnte, würde sie es in allen Zeitpunkten ihrer Dauer „sagen[4])."

Wenn zum Geruch das Gehör hinzutritt, so bedeutet das für das Ich nach Condillac ein Wachstum:

„Nunmehr scheint es ihr, daß ihr Wesen zunimmt und „ein doppeltes Dasein gewinnt. Eine große Veränderung „also in ihren gewohnheitsmäßigen Urteilen! Denn vor der „Vereinigung des Gehörs mit dem Geruche hatte sie gar „nicht daran gedacht, daß sie zugleich auf zwei so ver- „schiedene Weisen da sein könne[5])."

Tritt auch noch der Geschmackssinn hinzu, so sei hiermit ihr Dasein gewissermaßen verdreifacht.

Ein nur sehender Mensch „kommt sich wie eine bunte

---

[1]) Condillac, Abhandlung über die Empfindungen. Deutsch von E. Johnson, Berlin 1870.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 56 den Titel des Kap. VI.

[3]) Ebenda, S. 57.

[4]) S. 56.

[5]) S. 65.

„Fläche vor, allein diese Fläche ist für sie (die Statue) weder „eine Oberfläche noch irgendeine bestimmte Größe. Eine „Oberfläche ist sie nicht, weil die Vorstellung ‚Oberfläche' „die Vorstellung des Festen voraussetzt, eine Vorstellung, „die sie nicht hat und nicht haben kann. Auch eine be-„stimmte Größe ist sie nicht, denn eine derartige Größe ist „eine in Grenzlinien, die sie umschreiben, eingeschlossene „Ausdehnung. Nun kann aber das Ich der Statue sich nicht „von Grenzen umschlossen fühlen. Es ist alle die Farben zu-„gleich, die es gleichzeitig modifizieren[1]), und da es nichts „weiter sieht, so kann es sich nicht als umschlossen wahr-„nehmen; weil es durch mehrere Farben zugleich modifiziert „ist und sich in jeder gleicherweise findet, so fühlt es sich „als ausgedehnt, und weil es nichts Umschließendes wahr-„nimmt, so hat es von seiner Ausdehnung nur ein unbe-„stimmtes Gefühl; sie ist ihm eine Ausdehnung ohne Grenzen. „Es wiederholt sich nach seinem Dafürhalten ohne Ende, „und da es jenseits der Farben, die es zu sein glaubt, nichts „kennt, so ist es in bezug auf sich so gut wie unendlich „groß, es ist überall, es ist alles[2])."

Die Statue, heißt es noch kürzer[3]), ist das Rot, das Grün usw.

„Sie ist alle Farben, die sie sieht; aber sie ist „besonders die Farbe, auf die sie achtet[4])."

„Ließen wir, unter der Voraussetzung, daß sie ununter-„brochen dieselbe Farbe sei, Düfte, Geschmacksempfindungen „und Töne sich in ihr folgen, so würde sie sich wie eine „Farbe vorkommen, die nacheinander duftend, schmackhaft „und tönend ist. Sie würde sich wie ein schmackhafter, tönen-„der und bunter Duft vorkommen, wenn sie beständig der „nämliche Duft wäre, und das gleiche muß sich unter allen „Voraussetzungen dieser Art zeigen; denn in der Dascins-„weise, in der sie sich immer wiederfindet, muß sie jenes „‚Ich' empfinden, das ihr als das Subjekt aller Wandlungen „erscheint, deren sie fähig ist[5])."

---

[1]) Hier weicht Condillac von sich selbst ab, wie das übrigens öfter geschieht.

[2]) S. 77 f.

[3]) S. 77.

[4]) S. 81.

[5]) S. 82.

Diese Stellen genügen, um Condillacs Standpunkt in seiner harten Konsequentheit aufs deutlichste vor Augen zu führen: für ihn sind die äußeren Empfindungsinhalte Zustände des Ich.

Weniger überraschend ist es, wenn Condillac die gleiche Bedeutung auch den Körperempfindungen und dem Tastsinn zuerkennt (er rechnet übrigens die ersten mit zum Tastsinn). Auch eine auf den Tastsinn beschränkte Statue wäre nach ihm ein Ich durch „das Gefühl, das sie von der Einwirkung ihrer Körperteile aufeinander und besonders auf die Atembewegungen hat“ [1]).

„Dieses Gefühl und ihr Ich sind ursprünglich ein und „dasselbe, und um zu erforschen, was sie mit alleiniger Hilfe „des Getastes vermöchte, braucht man nur die verschiedenen „Arten, wie das Grundgefühl oder das Ich modifiziert werden „kann, zu beobachten [2]).“

Wie ganz wörtlich Condillac alle seine Äußerungen meint, geht auch daraus hervor, daß er ausdrücklich von einer räumlichen Stetigkeit des Ich spricht:

„Geschieht es aber, daß sie mit der Hand den Arm ent„lang und, ohne etwas zu überspringen, über ihre Brust, „ihren Kopf usw. streicht, so würde sie, um mich dieses Aus„druckes zu bedienen, unter ihrer Hand eine Stetigkeit des „Ich empfinden [3]).“

Das ist in sich natürlich völlig konsequent. Sind ausgedehnte Empfindungsinhalte ein Zustand meiner selbst, so kann dieser Zustand auch nach Höhe und Breite bestimmt werden. Und wir hätten dann z. B. mit Rücksicht auf die Gesichtsinhalte auch Seelenzustände von mehreren Metern Länge und Breite; auch andere, die sich in die Tiefe erstrecken. Wir hätten quadratförmige, rechteckige, kreisrunde und oblonge Ichzustände. Diese Konsequenzen nimmt man auf sich, wenn man die Empfindungsinhalte als Subjektszustände bezeichnet.

In welcher Weise nun nach Condillac die Seele allmählich zu dem, was Külpe Objektivierung der Sinnesinhalte [4])

---

[1]) S. 84.

[2]) S. 85.

[3]) S. 96.

[4]) O. Külpe, Über die Objektivierung und Subjektivierung von Sinneseindrücken. Philos. Studien, Bd. XIX; vgl. auch: Das Ich und die Außen-

genannt hat, kommt, brauchen wir hier nicht weiter zu verfolgen. Es zeugt für die Energie, mit der er sich auf seinen Standpunkt stellt, daß er zuletzt auch die „Objektivierung" als bloße Urteilstäuschungen ansieht:

„Ich empfinde nur mich[1]), und in dem, was ich in „mir empfinde, sehe ich die Außenwelt; aber ich habe mir „gewisse Urteile angewöhnt, die meine Empfindungen dahin „verlegen, wo sie nicht sind."

„Wie groß war meine Überraschung, sagt die Statue, „als ich mich als Ton, Geschmack, Geruch, Licht und „Farbe wiederfand! . . . Alle diese Daseinsweisen kommen „mir nach meiner Meinung von den Körpern zu, und ich ge„wöhne es mir in dem Grade an, sie so zu empfinden, als „wenn sie wirklich dort wären, daß ich kaum glauben kann, „sie gehörten ihnen nicht[2])."

„Ich sehe eigentlich nur mich, genieße nur mich, denn „ich sehe nur meine Daseinsweisen; sie sind mein einziger „Genuß, und wenn mir auch meine Gewohnheitsurteile einen „noch so starken Hang zu dem Glauben einflößen, daß sinn„lich wahrnehmbare Eigenschaften außer mir existieren, so „bleiben sie mir doch den Nachweis schuldig. Ich könnte „demnach so sein, wie ich bin, dieselben Bedürfnisse, Wünsche, „Leidenschaften haben, wenn auch die Dinge, die ich auf„suche oder meide, keine von jenen Eigenschaften hätten. „Ohne den Tastsinn würde ich in der Tat die Gerüche, Ge„schmäcke, Farben und Töne als mir gehörig angesehen und „nie gemeint haben, daß es riechende, tönende, gefärbte, „schmeckende Körper gebe . . .[3])."

Es überrascht nicht, daß — beiläufig bemerkt — ein so rationalistisch-konstruktiver Geist wie Herbart genau denselben Weg gegangen ist:

„. . . Nur ist dabei zu bemerken, daß unsere Gefühle sich „ursprünglich in diejenigen Vorstellungen hineinkomplizieren, „welche den äußeren Dingen angehören. Darum wird das

---

welt, ebenda, Bd. VII und VIII. — Ferner vgl. Dessoirs Ausführungen über „Externalisation". (Üb. d. Hautsinn. Arch. f. Anat. u. Physiol., 1892. Phys. Abt., S. 224 ff.)

[1]) Von mir gesperrt; S. 212.

[2]) S. 215.

[3]) S. 218 f.

„Feuer heiß genannt, obgleich die Hitze lediglich unser an-
„genehmes Gefühl ist. Ebenso bezeichnen die Worte hart
„und weich und zahllose andere eigentlich unser Gefühl bei
„der Berührung gewisser Körper; und gelten dennoch für
„die Prädikate dieser Körper ... Auf ähnliche Weise nennt
„man die Farben hell und dunkel; ja sogar Orte, Zimmer
„u. dgl. werden so unterschieden; obgleich dies sich bloß
„auf unsere Seelen bezieht[1])."

Wir sind frappiert, eine so sensualistische Theorie des Ich wirklich ernsthaft durchgeführt zu sehen. Irgendwo, so sind wir von vornherein überzeugt, ist in ihr ein Irrtum enthalten, denn daß Farben und Töne nicht so zum Ich gehören, wie der Wille und die Gefühle, das sieht jeder nur notdürftig in der psychologischen Beobachtung Geschulte ein. Wie wäre es, wenn es anders wäre, auch möglich gewesen, daß der naive Realismus, der die Farben usw. für zu den Dingen selbst gehörig ansieht, eine so große Verbreitung hätte finden können und auch heute noch in immer neuen Modifikationen auftreten könnte! Das Bücherregal mir gegenüber, der Tisch, an dem ich schreibe, die Feder in meiner Hand, sie alle, auch nur als visuelle Bilder betrachtet, sollen Teile meiner selbst, meines Ich sein? — es ist unmöglich, das sieht man sofort. Aber noch einmal, wo ist der Fehler? Denn diese ganzen Komplexe von Sinnesinhalten sind ja in der Tat unzweifelhaft „subjektiver Natur".

Der grobe Fehler, der vorliegt, und der seit Jahrhunderten fast allgemeiner Anerkennung sich erfreut[2]), besteht in einer Aquivokation von erkenntnistheoretischer und psychologischer Subjektivität.

Was sagt die Behauptung von der Subjektivität der Sinnesinhalte eigentlich?

Sie bedeutet nichts mehr, als daß die bemerkten Empfindungsinhalte[3]) nicht eine von unserem Wahrnehmen ihrer

[1]) Psychologie als Wissenschaft, § 133 (Werke, Bd. VI, S. 235).

[2]) Ich verzichte darauf, Namen anzuführen, da die Reihe kein Ende nähme.

[3]) In bezug auf die unbemerkt bleibenden ist dasselbe anzunehmen, weil, soweit wir Sinnesinhalte bemerken, vom geringsten Grade der Deutlichkeit an bis zum schärfstbeobachteten der objektive Charakter derselben der gleiche bleibt. — Eine scheinbare durch Einfühlung bewirkte Ausnahme siehe unten, Kap. III, 2. Abschn.

unabhängige Existenz haben[1]). Die Sinnestäuschungen waren der erste und härteste Mahner in dieser Richtung[2]). Die Empfindungsinhalte dürfen vielmehr, wenn die objektive Außenwelt frei von den schwersten Widersprüchen sein soll, nur in der Wahrnehmung existieren: sie bestehen nur so lange, wie sie wahrgenommen werden, und sie verschwinden sofort ins Nichts, sobald sie nicht mehr wahrgenommen werden. Darin allein besteht die vielgenannte „Subjektivität der Wahrnehmungsinhalte".

Hier aber hat sich nun bisher immer wieder, solange die Lehre von der Subjektivität der Sinnesinhalte besteht, eine unzulässige Äquivokation eingeschlichen, die Meinung nämlich, daß die Sinnesinhalte in derselben Weise subjektiv seien, wie es vor allem die Gemütsbewegungen mit höchster Evidenz sind: Zustände „unserer selbst". Jeder Affekt ist ja, wie wir sahen, eine Zuständlichkeit des Ich: ich fühle mich zornig, erfreut, beglückt, traurig. Alle diese Gemütszustände sind Affektionen meines innersten Ich. Das lehrte die unmittelbare Selbstbeobachtung.

Gleicher Art soll nun nach der Auffassung Condillacs und der übrigen Anhänger seines Standpunktes auch die Subjektivität der Farben, Töne usw. sein.

Davon liegt jedoch nichts in jener erkenntnistheoretischen Deduktion. Der Fehler war, daß man fälschlicherweise annahm, daß die Sinnesinhalte entweder auch unabhängig von ihrem Wahrgenommenwerden durch uns für sich existieren oder aber Zustände unserer selbst sein müßten. In Wahrheit kann die feinere Analyse hier noch ein drittes konstatieren.

Die Sinnesinhalte sind eben, obwohl sie nur „in der Wahrnehmung" zu existieren scheinen, doch mit größter Evidenz objektiv, sie sind es mit derselben Härte und Kraft, wie sie es für den naiven Realismus waren, sie stehen uns auch,

---

[1]) Etwas an sich Widersinniges, wie Lipps will: Empfindungen „sind immer Empfindungen dieses oder jenes empfindenden Individuums oder aber das Wort ‚Empfindung' ist ein gänzlich leeres Wort" (Lipps, Die Erscheinungen. Psychologische Studien, Bd. I, S. 524) — vermag ich in der Hypothese einer auch von uns unabhängigen Existenz der Sinnesinhalte nicht zu entdecken. Vgl. auch Stumpf, Erscheinungen und Funktionen, S. 12.

[2]) Vgl. die griechische Sophistik.

nachdem wir den erkenntnistheoretischen Standpunkt gewechselt haben, als fremde Realitäten gegenüber, die in keiner Weise etwas mit uns selbst zu tun haben. Wir können sie fortdenken, ohne daß wir dadurch etwas von uns selbst fortdenken (außer unserer Funktion des Wahrnehmens ihrer und der dasselbe etwa begleitenden Gefühle[1]).

Die „Inexistenz" der Inhalte in den Funktionen ist und bleibt etwas total anderes als die Subjektivität der Gefühle selbst. Die Empfindungen sind nicht Zustände des Subjekts in demselben psychologischen Sinn wie die Gefühle es sind. Ich kann sagen: ich fühle mich erfreut — ich kann aber nicht sagen, wenn ich ein rotes Tuch sehe: ich fühle oder empfinde mich rot.

Beides ist etwas Grundverschiedenes.

Stumpf, auf den noch ausführlich einzugehen sein wird, hat nun in diesem Zusammenhange darauf hingewiesen, daß auch der gewöhnliche Mann im Grunde nur die Empfindungsinhalte des Gesichtssinnes den äußeren Dingen in sich selbst zuschreibe.

„Farbe, Ausdehnung, Bewegung denkt das gewöhnliche „Bewußtsein den Gegenständen innewohnend, auch ohne daß „jemand diese Gegenstände augenblicklich sieht."

„Fragt man aber den gewöhnlichen Mann, ob etwa der „Wurst an sich auch ein Geruch oder etwas Salziges oder „das Beißende der Pfefferkörner zukomme, ohne daß jemand „sie an die Nase oder in den Mund nimmt: so wird er mit „Nein antworten. Er wird ohne Schwierigkeit einräumen, „daß der Satz: ‚Zucker ist süß' nichts anderes bedeutet wie „‚Zucker schmeckt süß'. Genau so steht es . . . mit der „Schmerzhaftigkeit und mit der Annehmlichkeit. Der heiße „Ofen ist unangenehm, der kühle Wein ist angenehm in „demselben Sinne, in welchem jener heiß und dieser kühl „oder prickelnd ist.[2]"

Diese Feststellungen als richtig vorausgesetzt[3]), sind sie als

---

[1]) Darüber Näheres unten.

[2]) Stumpf, Über Gefühlsempfindungen. Zeitschrift für Psychologie, Bd. XLIV, S. 9.

[3]) Es wird die Antwort, die man vom gemeinen Mann auf die betreffenden Fragen erhält, wohl von der Art des Fragens abhängen, da die ganze Frage für ihn neu und etwas verwirrend sein dürfte.

Argument gegen uns jedoch ganz unverwendbar. Dadurch daß ein Sinnesinhalt nicht als unabhängig vom Perzipiertwerden gedacht wird, wird er noch nicht subjektiver Natur in dem Sinne, daß er nun ein Ichzustand nach Art der Gefühle wäre.

Einer solchen Annahme würde auch die Aussage des gemeinen Mannes nicht dienstbar zu machen zu sein. Ich kann eben jederzeit sagen: ich fühle mich in der Wärme behaglich, ich fühle mich durch den kühlen Wein angenehm erregt, aber man kann nicht in gleicher Weise sagen: ich empfinde mich süß oder pfefferig, so wenig wie man gegenüber der Gesichtswahrnehmung sagen kann: ich empfinde mich rot. Ich bin angenehm oder unangenehm bewegt, aber ich bin nicht salzig oder süß. Ich empfinde nur den Salz- oder Süßigkeitsgeschmack, so gut wie ich Rot empfinde oder einen lauten Ton.

In bezug auf die niederen Sinnesinhalte will es allerdings vielen, besonders solchen, die nicht speziell psychologisch geschult sind, noch nicht mit gleicher Evidenz einleuchten, daß auch in ihrem Begriff kein Moment enthalten ist, das es nicht zuließe, daß sie auch unabhängig vom Wahrgenommenwerden existieren könnten ganz wie die Gesichtsinhalte. Relativ am leichtesten pflegt das noch für die Tastinhalte: hart, weich usw. zugegeben zu werden. —

Bemerkenswert sind hier vor allem Zeugnisse Blinder. Für sie tritt der Objektivitätscharakter auch der niederen Empfindungsinhalte besonders deutlich hervor. „Ein Blinder, der Geist hat — schreibt Helen Keller — tritt dem Unbekannten entgegen, ringt damit — und was anders tut die Welt sehender Menschen?[1])“

Kann der objektive Charakter auch der Welt niederer Sinnesinhalte noch deutlicher ausgesprochen werden? Damit stimmt überein, wenn Helen Keller an anderer Stelle, wo sie den Zustand zeitweiligen Verlustes des Geruchssinnes beschreibt, ausdrücklich erklärt: „Ich weiß nun, daß ich, selbst wenn es für mich keine Gerüche gäbe, trotzdem noch einen beträchtlichen Teil der Welt besitzen würde[2]).“

Man lese auch Helen Kellers Autobiographie, und man

[1]) Meine Welt. Stuttgart 1908, S. 50. — The blind man of spirit faces the unknown and grapples with it, and what else does the world of seeing men do? (The world I live in. London 1908, S. 105.)

[2]) Ebenda, S. 46.

kann sich dem Eindruck in keiner Weise entziehen: auch sie lebt in einer objektiven Welt von Sinnesinhalten. Für sie sind die Sinnesinhalte des Tast- und Wärme-, des Geschmacks- und Geruchssinnes usw. das, was für uns vor allem die Gesichtsinhalte sind. Sie steht ihnen gegenüber auf dem Standpunkt des naiven Realismus. Diese niederen Sinnesinhalte sind für sie nicht etwas ichhaft Subjektives (wie die Gefühle), sondern sie sind für sie die objektive Welt selbst. „Touch is my reality[1])".

Damit stimmt ein weiterer Ausspruch Helen Kellers überein, den sie gelegentlich einiger (unhaltbarer oder doch gänzlich zu modifizierender) Spekulationen über die Sinne des Menschen tut: „Die Einheit der Welt verlangt, daß Farbe darin sei, einerlei, ob ich Kenntnis davon habe oder nicht[2])." Der Zusammenhang, in dem dies Wort steht, ergibt ohne weiteres, daß sie auch alle anderen Sinnesinhalte (nur auf die primären Körperempfindungen kann dieser Schluß nicht unmittelbar gezogen werden) als Stücke der Welt und nicht Zustände ihrer selbst erlebt.

Auch mit den Tönen steht es natürlich so, daß sie etwas Objektives sind. Auch das wird dem Blinden wohl noch deutlicher als dem Sehenden[3]).

Unhaltbar ist es, wenn Barth meint: „Zu der Innenwelt gehören auch die Töne, man kann sie nur an sich selbst, nicht an den Objekten studieren[4])."

Daraus, daß die Töne nicht wie Farben nebeneinander im Raume stehen, nicht flächenhaft oder in Figuren ausgebreitet sind, folgt noch keineswegs, daß sie Ich-Zustände sind. Nicht alles Objektive braucht die Eigenschaften der Gesichtsinhalte zu haben.

Auch spezifische Unterschiede zwischen Normalen und Blinden können hier nicht bestehen, da irgendein Phänomen nicht beim einen Individuum subjektiver, ichhafter und beim anderen objektiver Natur sein kann. Die einzige mögliche Differenz ist die, daß der eine die Natur der einzelnen Phä-

---

[1]) The world I live in, S. 6.

[2]) Meine Welt, S. 74.

[3]) In poetischer Weise hat ein solches Leben der russische Dichter Korolenko ausgemalt, in der Novelle „Der blinde Musiker."

[4]) Barth, Erziehungs- und Unterrichtslehre, 2. Aufl., 1908, S. 169.

nomene zutreffender beurteilt, weniger Täuschungen ausgesetzt ist als der andere. In dieser Hinsicht ist der Blinde in der Tat in bezug auf die Beurteilung der niederen Sinnesinhalte besser gestellt als der Normale: er bedarf ihrer mehr zu seiner Orientierung in der Welt, er ist geradezu auf sie angewiesen. Daher stellt er seine Aufmerksamkeit genauer auf sie ein und wird sich so ihres eigentlichen Wesens schärfer bewußt als der Normale, der sich vorwiegend auf den Gesichtssinn verläßt. —

Ein weiterer Beweis für die Richtigkeit unserer Auffassung ist darin gelegen, daß, während das Gefühlsleben nicht erlöschen kann, ohne daß wir uns in unserem Selbsterlebnis aufs erheblichste alteriert finden, — die Depersonalisation zeigt, welche Folgen die Hemmung der Gefühle für das Persönlichkeitsbewußtsein hat, — ein Fortfall von Sinnesinhalten nicht unmittelbar eine solche Störung im Gefolge hat[1]). Wir sehen das daran, daß ganze große Sinnesgebiete fortfallen können, ohne daß sich das Selbstbewußtsein merklich ändert.

Der Beweis für die Gefühls- und Gehörsinhalte ist schon damit gegeben, daß wir weder bei gänzlicher Veränderung der Gesichtsbilder oder der an unser Ohr dringenden Töne, noch beim Augenschluß oder Verstopfung der Ohren eine irgendwie beträchtliche Störung unseres Selbstbewußtseins erfahren, wie es der Fall sein müßte, wenn diese Sinnessphären ein wesentliches Stück unseres Selbst ausmachten. (Allerdings wird auf diese Art keine wirkliche Beseitigung aller Gesichts- oder Gehörsinhalte erreicht. Im zweiten Fall bleiben die durch organische Reize bedingten ‚Eigentöne' des Gehörsorgans[2]), im ersten Fall treten an die Stelle der durch äußere Reize ausgelösten Gesichtsempfindungen die durch innere Reize der Netzhaut oder gar des zerebralen Sehzentrums hervorgerufenen Sehinhalte.)

---

[1]) Es könnte nur insofern eine Alteration des Selbstbewußtseins bedeuten, als mit den Sinnesinhalten auch die betreffenden Perzeptionsfunktionen sowie ihre Gefühlsbetonungen fortfallen. Wir werden jedoch weiter unten sehen, daß das eigentliche Selbstbewußtsein in seinem Zentrum höchstwahrscheinlich viel tiefer in der Psyche gegründet ist, als daß es nur auf den Gefühlstönen der Sinnesfunktionen beruhte.

[2]) Ob die in der Erfahrung des Normalen sicher nie realisierte absolute Stille nicht etwa auch noch als Gehörsinhalt aufzufassen sei, lassen wir hier dahingestellt.

Auch in bezug auf den Geruchssinn ist eine Ausfallserscheinung leicht zu beobachten: es ist bekannt, daß bei stärkerem Schnupfen dieser Sinn gar nicht so selten eine zeitweilige mehr oder minder weitgehende Anästhesie aufweist. Beobachtet man sich in solchen Fällen genauer, so ergibt sich auch hier, daß das allgemeine Ich- und Selbstbewußtsein sich beim Fortfall bzw. Wiederauftreten der Geruchsinhalte in keiner Weise merklich verändert zeigt. Beim Geruchssinn haben wir noch, wie es scheint, den Vorteil, daß kein derartiges Ersatzphänomen wie das subjektive Schwarz beim Augenschluß oder subjektive Geräusche beim Fortfall der Töne auftritt.

Für den Verlust der Geruchsempfindungen liegt auch noch ein besonders wichtiges Zeugnis Helen Kellers vor, in deren Leben der Geruchssinn sogar eine unendlich größere Rolle spielt als im Leben des Normalen[1]) und bei der die Geruchsinhalte deshalb in hohem Maße im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen und offenbar auch sehr intensive Gefühle mit sich bringen, so daß infolgedessen ein Verlust des Geruchssinnes unbedingt eine recht merkliche Alteration des Selbstbewußtseins mit sich bringen müßte, wenn dasselbe direkt oder indirekt irgendwie wesentlich durch denselben mitbedingt wäre. Helen Keller schreibt nun:

„Ich hatte einmal etliche Tage lang Geruch und Ge-
„schmack verloren. Es kam mir unglaublich vor, wie ich so
„völlig von allen Gerüchen getrennt war[2]), wie ich die Luft
„einsog und niemals auch nur den geringsten Duft wahr-
„nahm. Dies Gefühl glich wahrscheinlich, wenngleich in ge-
„ringerem Grade, dem eines Menschen, der zum ersten Male
„seine Sehkraft verliert und es nun gar nicht erwarten kann,
„das Licht wiederzusehen, der jeden Tag, jede Minute darauf
„hofft. Ich wußte, daß ich nach einer gewissen Zeit wieder
„würde riechen können. Und doch — nachdem die Ver-
„wunderung vorbei war, kroch ein Gefühl der Einsamkeit
„über mich her, von einer Einsamkeit, so ungeheuer wie die
„Luft, deren Zehntausende von Düften mir fehlten. Die zahl-

[1]) Vgl. Meine Welt, S. 30—43.

[2]) Der Ausdruck: this utter detachment from odours (The world I live in, S. 95) weist deutlich darauf hin, daß Helen Keller die Geruchsinhalte an dieser Stelle als unabhängig von ihrem Wahrgenommenwerden existierend ansieht.

„reichen, zarten Wonnen, die durch den Geruch mein eigen „werden, sie waren nun für eine Zeitlang zu trüben Erinne- „rungen geworden. Als ich den verlorenen Sinn zurück- „erlangte, da weitete sich mein Herz vor Freude[1])."

„Der zeitweilige Verlust des Geruchssinnes bewies mir „außerdem, daß das Fehlen eines Sinnes die geistigen Fähig- „keiten nicht zu beeinflussen braucht und daß es die bloße „Vorstellung von der Welt nicht verzerrt[2])."

Auch die Berichte Taubgewordener oder Erblindeter melden nichts von eigentlichen Selbstbewußtseinsstörungen. Beruhte das Selbstbewußtsein in irgendwie wesentlichem Maße auf den höheren Sinnesinhalten, so müßte ungeachtet der Erhaltung des subjektiven Schwarz oder auch der Stille-„Empfindung" jede Veränderung der Sinnesinhalte eine Veränderung des Selbsterlebnisses mit sich bringen, wie das Condillac ja auch behauptet hat. Es müßte sich genau so stark ändern, wie die Welt des Tageslichts, des Sehenden, von der ewigen Nacht des Blinden unterschieden sind. Und deshalb müßte es sich, wie nochmals betont sei, auch bereits gänzlich verändern, wenn wir die Augen schließen oder uns in einem Konzert die Ohren zuhalten. Es müßten genau die gleichen Angaben auftreten, wie sie uns bei den wirklichen Selbstbewußtseinsveränderungen später entgegentreten werden. Von alledem ist aber durchaus keine Rede[3]). Man sage auch ja nicht, die Ichstörung sei

---

[1]) Ebenda, S. 43 f.

[2]) Ebenda, S. 45. — My temporary loss of smell proved to me, too, that the absence of a sense need not dull the mental faculties and does not distort one's view of the world. (The world, S. 97.)

[3]) Selbstverständlich kann aber mit größeren Sinnesstörungen zufällig auch einmal eine Störung des Selbstbewußtseins koinzidieren. Ein solcher Fall — er betrifft eine Erblindung — findet sich in einem von Geißler (Persönlichkeitsgefühl, Empfindung, Sein und Bewußtsein. Arch. f. d. ges. Psychol., Bd. VIII, 1906, S. 44) mitgeteilten Bericht einer Ärztin:

„Sie (die Blinde) mochte etwa 20 Jahre alt gewesen sein, als ich sie „kennen lernte. Durch den grauen Star wäre sie erblindet, erzählte sie „auf meine Fragen. Als ich sie bewunderte, weil sie ihr Leiden so ge- „duldig trug, gab sie mir zur Antwort: Ich leide nicht so, wie Sie glauben; „ich führe seit der Erblindung ein eigentümliches Leben, es ist mir, als „lebte da nicht ich, sondern ein anderer. Was ich tue und sage, scheint „auch ein anderer zu tun und zu sagen. Ich fürchte mich vor dem Augen- „blick, wo dieser Zustand vergeht und ich merke, daß ich es selbst bin, „die ein so elendes Dasein hat."

vielleicht übersehen worden. Alterationen des Selbstbewußtseins sind vielmehr etwas so ungeheuer Abnormes und die Existenz der Person in ihren Grundfesten Erschütterndes, daß sie sich dem Individuum aufs peinlichste bemerkbar machen und seine Aufmerksamkeit fortgesetzt auf sich ziehen.

Sehr bezeichnend und zutreffend ist es, wenn Helen Keller bemerkt:

„Ob blind oder sehend: wir unterscheiden uns von-
„einander nicht durch unsere Sinne, sondern durch den Ge-
„brauch, den wir von ihnen machen, durch die Einbildungs-
„kraft und den Mut, womit wir Weisheit jenseits unserer
„Sinne suchen[1])."

Diese Worte sagen nichts anderes als was auch wir behaupten: die Sinnesinhalte sind nicht Teile unseres Selbst. —

Umgekehrt könnten sich uns neue Sinnesgebiete erschließen, ohne daß wir dabei eine Änderung unserer selbst erführen. In gewisser Weise realisiert ist dieser Fall, wenn ein Blindgeborener oder in frühester Jugend Erblindeter später die Sehkraft wieder erlangt. (Es können natürlich auch andere Sinnesgebiete in Frage kommen.) Wären Condillacs Lehren richtig, so müßte sich auch dann eine sehr entschiedene Alteration des Selbstbewußtseins zeigen. Denn welch eine Fülle neuer Sinnesphänomene eröffnet sich nicht dem ehemals Blinden. Von einer solchen Störung melden die Berichte über derartige Fälle aber durchaus nichts.

Als Beleg diene der berühmte Fall Chesseldens, den Condillac selbst gekannt hat und der ihn bei größerer kritischer Aufmerksamkeit auf den richtigen Weg hätte leiten können.

Über die subjektive Reaktion des Sehendgewordenen auf die Erwerbung der neuen Sinnessphäre finden sich in jenem Bericht die folgenden Angaben:

„Bevor ihm der Star gestochen wurde, erwartete er
„wenig Vorteil vom Sehen, der die Operation lohnte, außer
„etwa, daß er würde lesen und schreiben können; er sagte,

Die Angaben reichen leider nicht aus, um zu sagen, ob es sich um eine spontane oder etwa autosuggestive — und dann vielleicht in indirektem Zusammenhange mit der Erblindung erfolgte Alteration des Selbstbewußtseins handelt.

[1]) Meine Welt, S. 49.

„er glaube nicht, daß er auf der Straße mehr Freude haben „werde als jetzt in seinem Garten, wo er sich gefahrlos und „leicht bewegen konnte. Ja er bemerkte sogar, Blindheit „habe den Vorteil, daß er im Dunkeln viel besser sich zu- „rechtfinde als die, welche sehen können . . . (Nach der „Operation) sagte er, daß jeder neue Gegenstand eine neue „Wonne für ihn sei, und das Entzücken war so groß, daß er „es auf alle Weise auszudrücken suchte; seine Dankbarkeit „gegen den Operateur konnte er nicht verbergen; so oft er „ihn sah, traten ihm Freudentränen in die Augen, und es „zeigten sich noch andere Äußerungen seiner Zuneigung; „wenn er zufällig nicht zu der Zeit kommen konnte, zu der „er erwartet wurde, so wurde er so bekümmert, daß er sich „nicht enthalten konnte, über seine Enttäuschung laut zu „jammern. Noch ein Jahr später, als er auf die Epsom „Downs (irländische Berge) kam und eine weite Landschaft „unter sich sah, war er aufs höchste entzückt und nannte es „eine neue Art zu sehen[1])."

Man sieht, es handelt sich nur um eine jugendlich stürmische, vielleicht auch etwas übernormal gesteigerte Affektreaktion. Nicht aber ist die Rede von einer eigentlichen Veränderung des Selbstbewußtseins. Kein Wort sagt etwas davon, daß der Operierte sich etwa gar nicht mehr wie er selbst gefühlt hätte. Es hat sich ihm lediglich eine Fülle neuer Sinnesinhalte aufgetan, die ihm hohes Glück gewährt.

Ebenso nimmt der operierte Blindgeborene die Gesichtsinhalte sofort für etwas Objektives. Er hält sie nicht etwa zuerst für Zustände seiner selbst, die er erst allmählich, wie es heißt, „objektivierte". Das beweisen auch alle übrigen bisher bekannt gewordenen Fälle[2]).

Endlich werden die Empfindungsinhalte auch nicht etwa dadurch zu etwas ichhaft Seelischem, das einzelne Personen abnormerweise sie willentlich hervorzubringen, willkürlich positive oder negative Halluzinationen sich zu erzeugen ver-

---

[1]) Will. Chesselden, An account of some observations made by a young gentleman, who was born blind, or lost his sight so early, that he had no remembrance of ever having seen, and was couched between 13 and 14 years of age. In Philosophical Transactions, Vol. XXXIV/XXXV, 1726/28 (Nr. 402), S. 449 f.

[2]) Vgl. die betreffenden Publikationen von Wardrop, Franz usw.

mögen. So wenig wie die Welt dadurch ein Stück der Seele des Schöpfers wurde, daß er sie schuf. Wäre es so, dann müßte auch die Gestaltqualität eines Kunstwerkes oder einer Maschine im wörtlichen Sinne ein Teil des Selbst des Künstlers oder des Ingenieurs sein, denn er ist es, der sie schuf. In ihr lebte dann also nach seinem Tode ein Teil seiner Seele — wiederum in wörtlichem Sinne — fort, was offenbar widersinnig ist. Was fortlebt, ist zwar seiner Form nach von seinem Ich gebildet, aber diese Form bleibt dem Reich des Gegenständlichen angehörig, und das — für uns nicht auflösbare — Rätsel liegt allein darin, wie es möglich ist, daß das Ich, das Subjekt auf die Sphäre des Objektiven, des Nichtich zu wirken vermag.

II. Die Gemeinempfindungen und das Ich.

Wir wenden uns nunmehr jener Auffassung zu, die heute überhaupt die verbreitetste Anschauung über die Konstitution unseres Selbstbewußtseins ist. Dieselbe nimmt an, daß seine eigentliche Grundlage im Körperbewußtsein zu suchen ist. Also nicht in den Empfindungen, die wir von der Welt draußen haben, sondern in den Empfindungen von unserem eigenen Körper.

Das kann zweierlei bedeuten:

Es könnte einmal das visuelle Bild unseres Körpers gemeint sein. Im Sinne der erkenntnistheoretischen Auffassung ist der Körper natürlich ebenso Außenwelt, wie die übrige Welt es ist. Mit Rücksicht auf die in Betracht kommenden Theorien kann aber die Reduktion des Ich auf das visuelle Körperbild erst an dieser Stelle zur Sprache kommen, obschon sie eigentlich an frühere gehörte. Übrigens rechnet der naive Standpunkt, mit dem wir uns jetzt beschäftigen, den Körper nicht eigentlich zur Außenwelt. — Die Reduktion des Ich auf das visuelle Körperbild scheint als ernsthafte Anschauung undenkbar, denn ihre Unhaltbarkeit ist ebenso leicht, ja noch leichter erkennbar als die jener Theorien, die die Empfindungen der Außenwelt als Bestandteile des Ich ansah. Gleichwohl spielt der Gesichtspunkt bei Mach eine wichtige Rolle: das visuelle Bild des Körpers ist ein Teil des Komplexes, der für ihn das Ich ausmacht[1]).

[1]) Analyse der Empfindungen, 4. Aufl., S. 7 u. ö.

Freilich gehören nach ihm der Wille, die Erinnerungsbilder, die eigentlichen Körperempfindungen, auch einzelne Empfindungskomplexe anderer Sinne noch dazu, so daß er mit Recht sagen könnte, Lipps tue ihm Unrecht, wenn er ihm die Ansicht zuschreibe, das Ich sei für ihn das visuelle Körperbild[1]). Andererseits aber zeigt Machs bekannte Illustration der Selbstanschauung des Ich[2]), die ursprünglich scherzhaft gemeint, für ihn doch einen recht ernsthaften Sinn hat, wie sehr er sich einem solchen Standpunkt anzunähern die Tendenz hat.

Der Gegenbeweis gegen die Meinung, daß das visuelle Empfindungsbild des Körpers das fundamentale Stück des Ichbewußtseins ist, liegt wiederum so nahe, daß man sich wundert, daß ihn Mach übersehen hat: es genügt die Augen zu schließen oder sich in völliges Dunkel zu begeben, um sich zu überzeugen, daß das Ichbewußtsein mit der visuellen Körperwahrnehmung nichts zu tun hat, denn es bleibt dabei durchaus unverändert, obwohl jene Empfindungen nunmehr völlig fortfallen.

Rekurriert man etwa auf die noch übrigbleibenden visuellen Vorstellungen, so ist einmal zu erwidern, daß diese bei manchen Individuen äußerst flüchtig und undeutlich sind und bei von Geburt Blinden überhaupt fehlen, ohne daß wir Ursache haben, den Blinden Mangel an Ichbewußtsein zuzuschreiben. Alles das liegt so auf der Hand, daß man sich fast scheut, es anzuführen. —

Die zweite Theorie unternimmt eine Reduktion des Ich auf die Gemeinempfindungen, d. h. alle jene Sinnesempfindungen, welche übrigbleiben, wenn man Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Tastsinn und die Wärme- und Kälteempfindungen, soweit sie sich auf die Außenwelt beziehen, beiseite läßt.

Als Beispiel dafür mögen uns Séglas' Ausführungen gelten.

„On a donné le nom de cénesthésie, sens de l'existence,
„au sentiment, que nous avons de l'existence de notre corps,
„sentiment qui, à l'état normal, s'accompagne d'un certain

[1]) Das Ich und die Gefühle. Psychol. Untersuchungen, Bd. I, S. 666.
[2]) A. a. O., S. 15.

„bien-être. Chaque fonction vitale y contribue pour sa part, „et de cet apport complexe résulte cette notion confuse, qui, „par une répétition incessante, est devenue nous-même au „point que nous ne pouvons en rendre compte sans les „variations qui l'élèvent au-dessous de la normale . . . .[1]) „En effet, si les sens externes sont l'origine principale de la „connaissance, ils n'interviennent que d'une façon très secon- „daire dans la conception de la personnalité dont la base „première est dans le sens du corps, la cénesthésie. Il s'ensuit „que les hallucinations sensorielles ne peuvent avoir sur la „personnalité qu'une atteinte très superficielle, tandis que „les cénesthésiques correspondent souvent à des altérations „très graves de la personnalité (dédoublement, transfor- „mation)[2])."

Auch Ribot, der sich von allen gegenwärtigen Psychologen am meisten mit dem Problem des Persönlichkeitsbewußtseins beschäftigt hat, hat sich früher teilweise zu ihr bekannt. Und wenn er auch niemals die Persönlichkeit auf die Gemeinempfindungen beschränkt hat, so hat er doch in ihnen eine sehr wichtige Komponente derselben gesehen. „Dieses verworrene Gefühl", das die zahllosen Gemeinempfindungen uns von unserem Körper geben, war es, das in seinen Augen „durch seine Kontinuität zu unserem Ich geworden ist, so daß eine Analyse desselben eine Analyse unseres eigenen innersten Wesens bedeuten würde[3])".

---

[1]) Séglas, Sémiologie des affections mentales, enthalten in G. Ballet, Traité de pathologie mentale. Paris 1903, S. 172 f.

[2]) Ebenda, S. 203. — Es wird sich später zeigen, daß solche Störungen dann andere Ursachen haben, daß sie mit den Empfindungsstörungen nur indirekt zusammenhängen.

[3]) Ribot, Die Persönlichkeit, — deutsche Ausg., S. 25. Der erste Vertreter dieser Theorie wäre nach Ribot (S. 22 ff.) der französische Arzt Louis Peisse gewesen (1844). In Wahrheit ist es doch nicht so. Auch Peisse unterscheidet die Gemeinempfindungen vom Ich; in der von Ribot selbst zitierten Stelle heißt es ja: „Bei dem gewöhnlichen Gleichgewichtszustande, welcher das Wesen der vollkommenen Gesundheit ausmacht, ist dieses Gefühl wie gesagt immer kontinuierlich, einförmig und gleichmäßig, weshalb es zu dem Ich nicht als eine scharf unterschiedene, lokalisierte Spezialempfindung gelangt." D. h., das Ich ist das Ding, das die Sensationen hat, zu dem sie gelangen; es ist nicht die Sensationen selbst. Mißverständlich ist es dann freilich wieder, wenn weiter vom ‚leiblichen Ich' die Rede ist, das bestimmte Empfindungen als seine Zuständlichkeiten empfinde.

Um keinen Zweifel darüber zu lassen, was gemeint ist, zählte Ribot dann die Gemeinempfindungen noch einzeln auf[1]).

Von namhaften deutschen Psychologen scheint sich jetzt Meumann zur Lehre von der Cönesthesie als Grundstock des Selbstbewußtseins zu bekennen[2]). Doch steht eine spezielle diesbezügliche Publikation von ihm noch aus, die umsomehr erst abgewartet werden muß, als er durch seine Lehre vom Willen als Aktivität des Ich sich unserem Standpunkt wieder stark nähert[3]).

Ferner ist an dieser Stelle die vielgenannte Ichlehre Meynerts zu erwähnen, soweit es wenigstens möglich ist aus seinen unklaren und widerspruchsvollen Ausführungen irgend eine bestimmt formulierbare Ansicht herauszulösen[4]). Nebenher geht bei ihm sichtlich aber auch der Gedanke an das visuelle Körper-

---

[1]) Die Persönlichkeit, S. 35 f. — Ribot hat seit jener Zeit übrigens seine Auffassung über das Ichbewußtsein völlig geändert und steht jetzt durchaus auf dem von uns vertretenen Standpunkt (Problèmes de psychologie affective. Paris 1910, S. 26, Anm.). Wenn Ribot sich aber gegen meine Heranziehung seiner als Vertreter der cönesthetischen Theorie des Ich (Journ. f. Psych. u. Neur., VIII, S. 162) wehrt (a. a. O., S. 39, Anm.), so muß ich doch aufrechterhalten, daß er in dem Buch „Die Persönlichkeit" sich in der Tat wenigstens teilweise dieser Theorie angeschlossen hat, wie er ja auch selbst zugibt. Ich stelle aber um so mehr mit Befriedigung fest, daß die gegenwärtigen Anschauungen dieses bedeutenden Psychologen den oben vertretenen jetzt sehr nahestehen. Die Polemik richtet sich also nur gegen eine frühere Ansicht Ribots, die uns hier als Paradigma eines spezifischen Theorietypus dient.

[2]) Vgl. Meumann, Weiteres zur Frage der Sensibilität der inneren Organe und der Bedeutung der Organempfindungen (1. Artikel). Arch. f. die ges. Psychol., Bd. XIV (1909), S. 281. — Vgl. auch unten Kap. III.

[3]) Intelligenz und Wille, Leipzig 1908.

[4]) Für Meynert ist sogar der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Affekt lediglich ein quantitativer (!): „Was ist überhaupt der Unterschied zwischen einer Wahrnehmung und einem Affekt, zu deutsch einer Ergriffenheit? Was ist die Kennzeichnung letzterer? Es ist klar, daß nur ein quantitativer Unterschied zwischen Wahrnehmung und Affekt, Ergriffenheit liegt. Die Finger in Wasser von 40° Reaumur getaucht, vermitteln die Wahrnehmung einer gewissen Wärme. Diese Temperatur erscheint dem Gefühle höher, wenn wir die ganze Hand, den Vorderarm eintauchen, also eine größere Zahl von Hautnerven erregt wird. Tauchen wir den ganzen Arm mit der Schulter ein, so beginnt die Wahrnehmung von Wärme einem Affekt, einer Ergriffenheit von Körperschmerz zu weichen, der beim weiteren Eintauchen von Körperoberfläche nicht mehr erträglich scheint. Der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Affekt war hier gleich dem Unterschiede der erregten Nerven, ein quantitativer." (Klin. Vorlesungen über Psychiatrie. Wien 1890, S. 10.)

bild, und absolut klar ist es nicht, was er eigentlich unter dem „primären Ich" versteht, die Gemeinempfindungen des Körpers oder sein optisches Bild.

In der ursprünglichen Fassung der Theorie, in der Psychiatrie[1]) hat offenbar noch der Gedanke an das optische Bild die Oberhand:

„Im allgemeinen wird das primäre Ich-Bild mit der „Zentralvorstellung des eigenen Leibes, ich möchte sagen, „gleichsam als Kern der Individualität anzusehen sein. Es „werden aber die meistwiederholten Wahrnehmungen der „Außenwelt, sowie die am öftesten reproduzierten Erinnerungs-„bilder gleichfalls sehr feste Vereinigungen bilden, Kerne „einer sekundären Individualität, deren Reproduktion und „psychomotorischer Einfluß allen vorübergehenden Eindrücken „und nicht minder intensiven Empfindungen gegenüber un-„gemein erleichtert ist. Der Stoff der sekundären Qualität „liegt aber außen von den Grenzen des Leibes. Die Indivi-„dualität wird also eine ganz dezentralisierte, viel von der „Außenwelt einschließende Funktion."

In den Klinischen Vorlesungen über Psychiatrie (S. 11 f.) wiegt dagegen der Gedanke an die Gemeinempfindungen vor, zu dem dann noch eine unsinnige Anwendung der Assoziationstheorie hinzutritt:

„Unser Leib ist aus Glieder- und Organmassen zusammen-„gesetzt. Diese werden durch Projektionssysteme, durch „Erregungen, unter welchen auch die Innervationsgefühle der „eigenen Körperbewegungen einen namhaften Teil ausmachen, „in unserem Kortex projiziert. Daß aber unsere Körperorgane „ein Zusammenhängendes, das leibliche Ich bilden, würden „wir nicht wissen, wenn nicht deren Einzelprojektionen im „Kortex durch die Assoziation verknüpft wären. Die Bestand-„teile unseres Leibes sind für das Bewußtsein ein Ich durch „den Assoziationsvorgang, durch welchen auch die Einzel-„bilder außer uns in einem Weltbilde zusammenhängen. „Wenn die Assoziation intensiv abrückt, wie im Wahnsinns-„zustande mit Verworrenheit, die gleichsam ein Nachlassen „der Assoziationsbande ist, so schildern Kranke ein Gefühl

[1]) Wien 1884, S. 162.

„des Auseinanderfließens ihres Körpers. Eine Kranke schil-
„derte diesen Zustand dahin: ‚Sie käme sich wie eine Po-
„meranze vor, die in ihre Segmente auseinanderfiele.‘ Dies
„ist eine Schilderung einer Lösung der assoziativen Verbindung
„der körperlichen Einzelteile .... Anfänglich ist anzunehmen,
„daß die Körpergefühle und die Außenweltwahrnehmung ein
„verschwommenes, recht unklar geschiedenes Assoziationsbild
„sind, welches allmählich, wie Wundt und ich ausführten,
„die eigene Person durch Kennzeichen unterscheiden läßt.
„Als solche Kennzeichen unterscheidet sich die Kontinuität
„des eigenen Leibes gegenüber dem wechselnden, unter-
„brochenen Zuflusse von Wahrnehmungen außer ihm. Die
„Berührung äußerer Dinge veranlaßt nur ein Gefühl, das im
„tastenden Organ sitzt, die des eigenen Leibes zwei Be-
„rührungsgefühle, das der betasteten Oberfläche zu dem der
„tastenden. Das sichtbare Bewegungsspiel der Dinge wird
„mit den Augen gesehen, das Bewegungsspiel der eigenen
„Glieder ist aber dazu noch mit Innervationsgefühlen ver-
„knüpft. Nur der Klang der eigenen Stimme verbindet sich
„mit Innervationsgefühlen in Kopf, Hals und Brust, im Gegen-
„satz zu allen außen entstandenen Schalleindrücken, und
„endlich verbindet sich die Verletzung des eigenen Leibes
„mit Schmerz. Dieses einfache Ich erweitert sich, in-
„dem usw.“

Das „einfache Ich“ ist für Meynert offenbar der „Komplex“ aus den Gemeinempfindungen und der visuellen Körperwahrnehmung. Wobei dann noch der Gedanke nicht ganz beiseite bleibt, daß das Ich eigentlich der — physikalische eigene Körper ist, nicht die visuellen und Gemeinempfindungen. Und endlich, um die Verwirrung vollständig zu machen, geht ständig ein Reden von Empfindungen und Vorstellungen durcheinander. Bald sieht es aus, als ob das Ich die Empfindung von unserem Körper sei, bald als ob es die Vorstellung dieser Empfindungen (oder auch die des physikalischen Körpers) ist. Vor die Wahl gestellt, würde sich Meynert wohl dahin erklärt haben, er meine die Empfindungen, wobei denn aber seine seltsame Assoziationstheorie auf jeden Fall hinfällig würde. Entschlösse er sich deshalb doch statt der Empfindungen des Körpers die Vorstellung desselben als primäres Ich zu erklären, so würde seine Theorie erst recht unhaltbar sein. Indessen es

verlohnt sich nicht der Mühe, bei so unklaren Lehren länger zu verweilen[1]). —

Es ist nun aber zu beachten, daß der Sinn der Lehre von der Cönesthesie nicht völlig zusammenfällt mit dem, was wir selbst, die wir auch hier Gefühl und Empfindung trennen, unter Gemeinempfindungen verstehen. In dieser Reinheit ist die Lehre wohl niemals vertreten worden. Stets werden im Grunde von den betreffenden Autoren die begleitenden Gefühle mit gemeint. (Meumann sieht in den Gefühlen überhaupt nichts weiter als Verschmelzungen von Organempfindungen.) Man täte den Vertretern der Cönesthesietheorie deshalb Unrecht, wenn man das ganz übersehen wollte. Andererseits ist aber auch ebensosehr zu beachten, daß diese Lehre auch die Gemeinempfindungsinhalte mit meint. Sie erkennt den spezifischen Ich-Charakter keineswegs etwa bloß den Gefühlen zu, sondern ebensosehr den Körperempfindungen selbst.

Die Entscheidung über die cönesthetischen Theorien[2]) hängt wesentlich von der Frage nach der Unterscheidbarkeit der Gemeinempfindungen und der sie begleitenden Gefühle ab. Die Cönesthesieauffassung identifiziert beide oder stellt sie einander doch sehr nahe, während wir selbst mit Lotze, Brentano, Lipps und auch Wundt auf dem Standpunkte stehen, daß sie nicht identifiziert werden dürfen, sondern geschieden werden müssen. Diese Unterscheidung mit noch

---

[1]) Vgl. für Meynerts Theorie auch seine Sammlung von populär-wissenschaftlichen Vorträgen über den Bau und die Leistungen des Gehirns. Wien 1892, S. 65 f. u. 227 ff.

Auch Wernicke (Grundriß der Psychiatrie, 2. Aufl., Leipzig 1906, S. 47) stimmt der Lehre Meynerts vom primären Ich zu, indem er sie im Sinne der Gemeinempfindungstheorie deutet.

[2]) Eine gewisse experimentelle Bestätigung könnte diese Anschauung in den Versuchen Solliers erblicken, der auf suggestivem Wege zwar nicht der Absicht, wohl aber der Wirkung nach Körperempfindungen und Gefühle gleichmäßig abschwächte und dadurch Depersonalisationszustände herbeiführte (Recherches sur les rapports de la sensibilité et de la sensation. Rev. philos., Bd. XXXVII, S. 241—266). — Meine eigene Stellung zu diesen Versuchen deckt sich auch jetzt noch mit der von Stumpf an ihnen geübten Kritik. (Üb. d. Begriff d. Gemütsbewegung, Ztschr. f. Psychol., 1899, Bd. XXI, S. 73.) Vgl. Journal f. Psychol. u. Neurol., Bd. VIII, S. 173. — Wichtig ist, daß auch der Experimentator selbst seine Ansicht über das Ergebnis dieser Versuche vollständig geändert hat. Vgl. Sollier, Le mécanisme des émotions, Paris 1905, S. 157 f.

größerer Konsequenz und Klarheit, als es durch Lotze geschah, durchgeführt zu haben, wird immer ein entschiedenes Verdienst von Lipps bleiben. Von unserem Standpunkte aus[1]) bedeuten die psychasthenischen Depersonalisationszustände, wie ich sie seinerzeit ausführlich analysiert habe, eine volle Widerlegung der Cönesthesielehre. In diesen Zuständen bleibt eben das Körperbewußtsein, der große Komplex der Gemeinempfindungen, im wesentlichen unverändert, während alle von ihnen ausgehenden Gefühle — wie auch das ganze übrige Gefühlsleben — eine sehr starke Hemmung erfahren. Das Ergebnis davon ist, daß auch das Persönlichkeitsbewußtsein eine schwere Störung erleidet und in weitgehendem Maße aufgehoben ist: es besteht eben Depersonalisation, Verlust der Persönlichkeit. Und zwar ist derselbe ein so hochgradiger, wie er nicht eintreten dürfte, wenn das einfache empfindungsmäßige Körperbewußtsein eine wesentliche Komponente des Selbst bildete.

Wenn man etwa die Cönesthesielehre retten will, indem man sagt, das Persönlichkeitsbewußtsein sei an ganz bestimmte innere Organempfindungen gebunden, so sind dieselben eben zunächst anzugeben und ganz genau zu bezeichnen. Solange das nicht möglich ist, bleibt es eine Ausflucht ins Leere, ohne positiven Boden.

Pick hat nun in einer neuen Publikation über die Depersonalisation[2]) in Entgegnung von Janets und meiner eigenen Betonung des Zurücktretens von Sinnesstörungen in der Psychasthenie auf ein Doppeltes hingewiesen: erstens, daß feinere Störungen auch in der Pathologie der höheren Sinnesempfindungen zuweilen lange übersehen worden sind und daß unsere Untersuchungsmethoden der Körperempfindungen noch wenig präzise sind, und zweitens, daß namentlich in den Krankheitsberichten Krishabers Empfindungsstörungen mannigfacher Art vorliegen, die das Vorhandensein weiterer Störungen auch auf anderen Gebieten nahelegen. Den ersten Punkt hat auch

---

[1]) Ich habe Gründe anzunehmen, daß Lipps diese Ansicht teilt, und auch von Lotze darf nach den oben in der Einleitung zitierten Ausführungen vorausgesetzt werden, daß er es täte.

[2]) Zur Pathologie des Selbstbewußtseins. Zeitschr. f. Psychol., Bd. L, S. 275—288, besonders S. 280 ff.

Dessoir geltend gemacht[1]). Darauf möchte ich erwidern: es sind mir die Angaben in den Krankheitsberichten Krishabers seinerzeit nicht entgangen, auch bei Ka. hat sich gelegentlich Doppelsehen u. dgl. gefunden, auch offenbare Störungen der Körperempfindungen[2]), wie sie z. B. die Empfindung besonderer körperlicher Leichtigkeit darstellt, zeigten sich. Ich habe die Einwände Picks mir damals bereits selbst vorgelegt; sie scheinen mir aber auch jetzt noch nicht haltbarer als damals, denn erstlich kommen wir in die allergrößten psychologischen Bedrängnisse, wenn wir Empfindungen irgendwelcher Art als Ich-Zustände betrachten wollen; auch ist zu beachten, daß die überwiegende Mehrheit der Empfindungen in der Depersonalisation jedenfalls als ungestört gelten kann (wie denn manche Kranke ausdrücklich betonen, daß die bloßen Sinnesinhalte unverändert seien). Die Depersonalisation und damit auch das Selbstbewußtsein wäre dann abhängig entweder von einer ganz bestimmten Klasse von Körperempfindungen oder vom Nichtvorliegen einer ganz bestimmten, noch gänzlich unbekannten, sehr schwer nachweisbaren Störung. Zweitens verstößt die Hypostasierung von Empfindungsstörungen im vorliegenden Fall gegen die Regeln wissenschaftlicher Methodik. Causas rerum naturalium non plures admitti debere quam quae et verae sint et earum phaenomenis explicandis sufficiant, diese Newtonsche Regel[3]) gilt auch auf psychologischem Gebiete. Und für die Erklärung der Depersonalisation reichen die Gefühlshemmungen vollständig aus. Es ist in keiner Weise nötig, Empfindungsstörungen zu hypostasieren. Solange die nachweisbaren Störungen aber zur Erklärung ausreichen, dürfen keine noch nicht nachgewiesenen angenommen werden.

(Ebenso kann ich auch meine Bedenken gegen einzelne Angaben von Kranken Krishabers über bestimmte Sinnesstörungen nicht zurückziehen. Der Umstand, daß in manchen

---

[1]) M. Dessoir, Das Unterbewußtsein. Rapport au VIième Congrès International de Psychologie. Genève 1909 (S. A.), S. 13. — Vgl. meinen Bericht über diesen Vortrag im Arch. f. d. ges. Psychol., Bd. XVI (1910), S. 73—79.

[2]) S. übrigens Journ. f. Psychol. u. Neurol., Bd. VII, S. 263. — Einige nähere Angaben über Doppelsehen habe ich damals nicht mit abgedruckt, um die Krankheitsgeschichte nicht noch länger werden zu lassen.

[3]) Philos. nat. princ. math. Lib. III.

auf ganz anderen Gebieten liegenden psychischen Erkrankungen im Gegensatz zur anfänglichen Voraussetzung später Sinnesstörungen nachgewiesen werden konnten, kann doch niemals einen Beweis liefern, daß solche auch bei andern Erkrankungen vorliegen, wo ebenfalls bisher keine nachweisbar waren. Allerdings ist die Wahrscheinlichkeit, daß vielleicht doch noch solche vorhanden sind, bei der Depersonalisation infolge der Tatsache, daß allerlei Störungen, so besonders Doppelsehen, wirklich in manchen Fällen nachweisbar sind, etwas größer, als sie es wäre, wenn das nicht der Fall wäre. Aber manche Phänomene, so die Entfremdung, ist wiederum aus nicht empfindungsmäßigen Störungen vollständig erklärbar, wie ich seinerzeit[1]) zu zeigen versucht habe, so daß auch hier die Annahme von Empfindungsstörungen nicht erforderlich ist.

Speziell scheinen mir, wie ich noch im Gegensatze zu Pick[2]) bemerken möchte, die Metamorphopsie — worunter hier wohl die Entfremdung zu verstehen ist, und die Orientierungsstörungen, vielleicht aber auch noch die (dann nur scheinbare) Mikropsie in der Depersonalisation keineswegs auf Empfindungsstörungen zu beruhen, sondern letztlich auf Urteilstäuschungen hinauszulaufen. Nur die Diplopie beruht auf wirklichen sensorischen Störungen und ist ohne sie nicht erklärbar. Doch ist es nicht möglich, darauf hier näher einzugehen.)

Was die psychasthenische Depersonalisation für unsere These, daß die Körperempfindungen nicht von der psychologischen Subjektivität der Gefühle sind, sondern lediglich von erkenntnistheoretischer, ganz wie die höheren Sinnesinhalte, besonders beweiskräftig macht, ist der Umstand, daß die Patienten in diesem Zustand wirklich den Komplex der niederen Sinnesinhalte, der ihr Körperbewußtsein darstellt, den übrigen Dingen der Außenwelt völlig gleichstellen. Da die Gefühle, die von den Körperempfindungen ausgelöst werden, so stark herabgesetzt sind, so wird nunmehr den Depersonalisierten die Tatsache, daß die Inhalte der Körperempfindungen genau so etwas rein Objektives sind, wie die Farben oder Töne, auf das deutlichste bewußt. Ihr Körper (als Empfindungskomplex) erscheint ihnen jetzt nicht mehr als etwas Besonderes, als

---

[1]) Im Journ. f. Psychol. u. Neurol., Bd. VIII, S. 92—97 u. S. 141—158.
[2]) Vgl. Pick, a. a. O., S. 288 f.

scheinbar ichhaft = subjektiver Natur, sondern im Gegenteil halten sie es jetzt für durchaus plausibel und völlig widerspruchsfrei anzunehmen, daß auch andere gleichzeitig ein Bewußtsein von dieser Empfindungsmasse haben könnten, genau so wie wir das gleiche etwa von den Gesichtsinhalten zugeben, aber zu leicht geneigt sind, es von den Körperempfindungen nicht in gleicher Weise gelten zu lassen. Im Moment aber, wo diese Empfindungsinhalte ohne starke Gefühle, rein für sich, isoliert im Bewußtsein sind, wird es sofort mit Evidenz erfahren, daß es auch bei ihnen nicht anders ist[1]).

Nous voyons, bemerkt auch Sollier[2]), que les malades considèrent leurs membres et les différentes parties de leurs corps comme étrangers à eux, comme faisant partie du monde extérieur, comme des objets qu'ils perçoivent en tant qu'objets, mais qu'ils ne rapportent pas à leur personnalité. Und zwar handelt es sich dabei, wie ausdrücklich bemerkt sei, durchaus nicht um Fälle, in denen auch Anästhesie des Körpers besteht; die Gemeinempfindungen sind vielmehr durchaus erhalten. Es handelt sich auch nicht bloß um Einreihung des visuellen Körperbildes unter die Gegenstände der Außenwelt, sondern auch „viszerale" Körperempfindungsinhalte werden „objektiviert", sie erscheinen als so objektiv und zur Welt des Nichtich gehörig, wie nun einmal sonst nur die visuellen Inhalte angesehen zu werden pflegen.

Auch Ka. hat diesen evident objektiven Charakter der Körperempfindungsinhalte an sich konstatiert.

Ein Kranker Solliers[3]) drückt dieselbe Erfahrung so aus, daß er sagt, er empfinde seine Glieder nicht mehr direkt als die seinen; die Körperempfindungen haben, da sie nicht mehr von Gefühlen begleitet sind, völlig den Schein der Subjektivität eingebüßt. Je sais bien ... que ces bras, ces jambes etc.

---

[1]) Auch der objektive Charakter der Empfindungsinhalte der höheren Sinne tritt in der Depersonalisation mit erhöhter Deutlichkeit zutage. So hat sich namentlich Ka. in dieser Hinsicht unzweideutig ausgesprochen. Die Sinnesinhalte erscheinen bei Hemmung ihrer Gefühlswirkungen eben viel seelenloser, weil jede Einfühlung und an sie sich anknüpfende Tendenzen zu Urteilstäuschungen fortfallen. Es macht sich die Objektivität, der Nichtichcharakter der Inhalte mit sich aufdrängender Deutlichkeit bemerkbar.

[2]) Le méeanisme des émotions. Paris 1905, S. 149.

[3]) A. a. O., S. 157.

doivent être les miens, mais je ne le sens pas. Par le raisonnement je m'en rends compte, mais si je n'écoute que mon sentiment, je n'en suis pas sûr.

Diesen Kranken erscheinen, sobald die Gefühlshemmungen schwer genug sind, die Körperempfindungen so wenig als Zustand ihrer selbst und so sehr als etwas durchaus Objektives, daß keinen Moment ein Zweifel besteht, daß, wenn sich einmal ein Fall finden sollte, vielleicht einer Hysterie[1]), in welchem nicht bloß Blindheit und Taubheit besteht, sondern auch Anästhesie für Geruch, Geschmack, den Tastsinn usw., so daß nur die aus dem Inneren des Körpers kommenden Empfindungen erhalten sind, daß selbst in diesem Fall die betreffende Person noch ein Stück objektiver Welt als unmittelbare Erfahrung besäße. Sie würde von der ganzen Welt nichts mehr direkt erfahren, außer daß sie ein Bewußtsein von ihrem Körper hätte, in Hinsicht auf welches sie sich auch auf den Standpunkt des naiven Realismus stellen würde.

Es wäre interessant, wenn bei der ziemlich intelligenten Helen Keller einmal der Versuch gemacht würde, bei ihr auf suggestivem Wege Anästhesie für Geruch, Geschmack und die ganze Körperoberfläche und zugleich Athymie zu erzeugen. Natürlich muß die Erzeugung eines solchen Zustandes, wenn auch mit größerer Mühe, auch bei normalen Personen im Prinzip möglich sein. Helen Keller wäre aber wohl als Versuchsperson vorzuziehen, weil bei ihr der Eingriff wegen des Fehlens der höheren Sinne ein geringerer sein würde, so daß ihr Urteil wohl weniger leicht Täuschungen ausgesetzt wäre, als das einer Person, für die die Änderung des Weltbildes eine ungeheuer viel größere sein würde.

Wäre das Körperbewußtsein wirklich der grundlegende Faktor des Persönlichkeitsbewußtseins, so würde niemals, solange dasselbe erhalten ist, über Depersonalisation geklagt werden; niemals auch würde ein Kranker sich schließlich dazu gedrängt sehen, „es" von seinem Körper zu sagen[2]). Umge-

---

[1]) Auch in der Hysterie finden sich ziemlich oft Depersonalisationen. Vgl. Sollier, Genèse et nature de l'hystérie. Paris 1897.

[2]) Vgl. die im Journ. f. Psychol. u. Neurol., Bd. IX, S. 47, mitgeteilten Fälle. — Man könnte meinen, daß für die Frage des Anteilhabens des Körpers am Selbst die Amputierten in Frage kämen. Wie bekannt behalten sie jedoch halluzinatorische Empfindungen der fehlenden Glieder.

kehrt charakterisiert nichts besser die völlige Objektivität der Körperempfindungsinhalte, als daß das eben geschieht und die betreffenden Personen damit ihren Körper, d. h. den Komplex der Körperempfindungsinhalte, rückhaltlos unter die übrigen Gegenstände der Welt, die übrigen Sachen, die übrigen „Es" einreihen. Übrigens sei bemerkt, daß bei längerer Beschäftigung mit diesen Dingen doch auch der Normale recht wohl lernt, die Gefühle von den Körperempfindungen zu unterscheiden, so daß es dann kaum mehr verständlich ist, wie man den Körperempfindungen den Charakter des Objektiven abstreiten und sie den Gefühlen als gleich subjektiv an die Seite stellen kann. —

Noch ein Einwand bleibt zu berücksichtigen, der möglicherweise gemacht werden könnte. Man könnte nämlich sagen: Gewiß seien die Gefühle höchst wesentlich für das Zustandekommen des Selbstbewußtseins, aber sie bildeten es nicht allein. (Die meisten Ichtheorien nehmen ja eine derartige Mittelstellung ein.) Es kämen eben auch die Körperempfindungen in Betracht, und die völlige Aufhebung des Persönlichkeitsbewußtseins in der Psychasthenie sei nur eine Täuschung, es handle sich nur gleichsam um Herabsetzung auf die Hälfte: die Gefühle fallen fort, die Körperempfindungen bleiben. Lediglich wegen der Ungewohntheit des Zustandes erschiene die Herabsetzung des Selbst auf die Hälfte seines Bestandes als eine totale Aufhebung seiner.

Dem gegenüber wäre die Möglichkeit einer faktischen Nachprüfung zu diskutieren. Eine solche könnte stattfinden, wenn es Fälle der umgekehrten Art gäbe, solche nämlich, in denen die Gefühle erhalten, die Körperempfindungen aber stark herabgesetzt sind. Ist die gegnerische Theorie richtig, so müßte offenbar das Ergebnis genau dasselbe sein wie in der Psychasthenie. Auch jetzt müßten dann offenbar Klagen über Depersonalisation eintreten.

Gibt es nun solche Zustände, in denen die Gefühle erhalten, die Körperempfindungen aber aufgehoben sind? — Solche Fälle scheinen von ganz abnormer Seltenheit zu sein. Der beweiskräftigste, weil unter moderner psychologischer Beobachtung gestandene, scheint mir ein von Sollier mitgeteilter Fall zu sein. Es handelt sich um einen sehr schweren Fall von traumatischer Hysterie. A un degrès d'une intensité extrême

avec anesthésie généralisée, superficielle et profonde[1]). Der Kranke befand sich zunächst in einem Zustande vollständiger Depersonalisation, fast absoluter Gefühlsstarre. Rien ne l'émouvait, sauf les bruits qui le surprenaient brusquement, et qui lui produisaient une commotion toute physique[2]). Allmählich kehrte nun unter dem Einfluß der eigentümlichen suggestiven Behandlung Solliers[3]) das Gefühlsleben und damit auch das Persönlichkeitsbewußtsein zurück, nicht aber auch, und das macht für uns den Fall so wertvoll, die Gesamtheit der Körperempfindungen. Sollier berichtet vielmehr: „Il est . . . à remarquer que si la sensibilité était revenue au front et au crâne par le réveil cérébral, accompagné du retour de la mémoire et de la représentation mentale, les membres et les viscères n'avaient recouvré que très imparfaitement leur sensibilité, dont l'état rudimentaire contrastait singulièrement avec celle du crâne. Or, malgré cela, l'émotivité était très grande, et les émotions se produisaient normalement[4])." Daß sich damit auch eine Restitution der Persönlichkeit verband, bemerkt Sollier ausdrücklich[5]), es wäre aber auch sonst nach seiner Auffassung und Analyse dieser Störungen durchaus selbstverständlich.

Wir haben hier also den Fall des Vorhandenseins von Gefühlsleben und Persönlichkeitsbewußtsein trotz weitgehender äußerer und innerer Anästhesie des Körpers und damit den

---

[1]) Sollier, Le mécanisme des émotions, S. 139.

[2]) Ebenda, S. 140.

[3]) Sollier betrachtet die hysterischen Zustände — ähnlich wie Vogt (beide sind voneinander unabhängig) — als mehr oder weniger partielle oder totale, oberflächliche oder tiefe Schlafzustände, aus denen er die Betreffenden suggestiv zu „erwecken" bemüht ist; wie es scheint, mit sehr guten Erfolgen. (Seine Methode hat er dargestellt in Genèse et nature de l'hystérie, Paris 1897, und L'hystérie et son traitement, Paris 1901.) Bei scharfer Kritik muß es freilich aller Erfolge ungeachtet dahingestellt bleiben, ob die seiner Suggestionsmethode zugrunde liegenden theoretischen Anschauungen über die hysterischen Zustände völlig richtig sind. Der Erfolg der Suggestion ist ja davon unabhängig; er ist bedingt nur dadurch, daß die Kranken mit den ihnen gegebenen Suggestionen die gleichen Gedanken verbinden wie Sollier. Verstehen sie unter dem Suggestionsbefehl: „Sie wachen auf!", daß ihre Gefühle wieder lebendig werden werden, so wird dieser Erfolg, falls sie überhaupt suggestibel sind, auch erreicht werden, mag es sich nun wirklich um einen Schlafzustand und ein echtes Erwachen handeln oder nicht.

[4]) Le mécanisme des émotions, S. 142.

[5]) Ebenda, S. 141.

Beweis, daß die Körperempfindungen nicht der entscheidende Bestandteil des Persönlichkeitsbewußtseins sein können.

Ferner ist hier an gewisse ekstatische Visionszustände zu erinnern, in welchen wir so oft Angaben über mehr oder weniger weitgehenden Verlust des Körperbewußtseins begegnen, ohne daß damit irgendwie eine Aufhebung des Persönlichkeitserlebnisses gegeben wäre.

Selbst wenn etwa die Körperempfindungen nicht wirklich aufgehoben, sondern nur gänzlich unbeachtet geblieben wären, auch dann würden diese Fälle zum Beweise ausreichen. Denn für uns handelt es sich darum, ob das ohne Frage durchaus beachtete Persönlichkeitsbewußtsein und das Gefühlsleben auf die Körperempfindungen reduzierbar sind oder nicht. Sind sie mit ihnen gleichzusetzen, so muß, wenn jenen die Aufmerksamkeit zugewandt ist, auch das Bewußtsein der Körperlichkeit voll gegenwärtig sein. Genau so, wie ich mich nicht einer Farbe zuwenden kann, ohne daß nicht auch ihre Räumlichkeit mir deutlich ins Bewußtsein tritt: ich kann nicht ein Bewußtsein des Farbenmeeres der Außenwelt haben, ohne daß nicht auch ihr Charakter, ausgedehnt zu sein, mir durchaus deutlich im Bewußtsein wäre — ebensowenig wäre es möglich, daß ich bei etwaiger Identität des Persönlichkeitserlebnisses mit den Körperempfindungen ein Bewußtsein meiner selbst hätte, ohne zugleich meiner Körperlichkeit unmittelbar gewahr zu werden. Aus diesem Grunde reichen also jene Fälle auch dann zum Beweise aus, wenn die Körperempfindungen nicht völlig aufgehoben, sondern nur sehr unbeachtet gewesen sein sollten.

Noch einen Punkt, der vielleicht von vornherein eingewendet werden könnte, möchte ich sogleich klarstellen. „In diesen Fällen müsse doch — würde der Einwand zu lauten haben — unbedingt ein empfindungsmäßiges Körperbewußtsein vorhanden gewesen sein: die Betreffenden glauben ja häufig in einer anderen Welt zu wandeln, zu schweben usw. Das setze doch ein Körperbewußtsein voraus."

So überzeugend dieser Einwand scheint, so ist er doch nicht völlig beweiskräftig. Es läßt sich nämlich nichts dagegen geltend machen, daß jene Vorstellungen, zu schweben, zu wandeln usw. nur vorgestellte Körperempfindungen gewesen sind. Es ist das im Gegenteil sehr wahrscheinlich, weil, wie

ich an dieser Stelle nicht näher ausführen kann[1]) — überhaupt der weitaus größte Teil aller Visionen nur Vorstellungen und keine Halluzinationen, also auch keine wirklichen Empfindungen im gewöhnlichen Sinne sind.

Es handelt sich dann also in Wahrheit nur um ein vorgestelltes Körperbewußtsein, und deshalb ist der gemachte Einwand so wenig zwingend, als wenn man daraus, daß jemand sich einen Baum vorstellt, schließen wollte, er sehe diesen Baum, er habe ihn als Sinnesempfindung im Bewußtsein. Wenigstens gilt dieser Gegeneinwand so lange, als man der allgemeinen Anschauung entsprechend auch in bezug auf die Körperempfindungen einen Unterschied zwischen Vorstellung und Empfindung annimmt, so lange man zugibt, daß auch von Körperempfindungen Vorstellungen existieren, die nicht selbst Empfindungen im gewöhnlichen Sinne des Wortes sind.

Würde man jedoch auf dem Gebiete des Körperbewußtseins diesen Unterschied aufheben, d. h. erklären, jede Vorstellung einer Körperempfindung sei stets in Wahrheit eine willkürliche Halluzination derselben, es gäbe auf diesem Sinnesgebiet keine Vorstellungen, sondern nur Empfindungen, so würde sofort der Einwand, den ich eben zurückwies, zutreffen. Das Sichvorstellen des Körperbewußtseins der Visionäre in jenen Starrezuständen wäre dann echtes, volles Körperbewußtsein, nicht bloß eine Vorstellung davon.

Ich bezweifle nun nicht, daß Halluzinationen auf dem Gebiete des Körperbewußtseins häufig sind[2]), aber ich glaube, man kann die Möglichkeit und das Vorhandensein von Vorstellungen von Körperempfindungen nicht leugnen. Wir können uns recht wohl nicht bloß rein begrifflich denken, sondern auch mehr oder weniger gut anschaulich vorstellen, daß wir nicht sitzen, sondern statt dessen gehen, daß wir nicht stehen, sondern liegen, in der Hand nicht die Feder halten, sondern ein Buch ergreifen, ohne daß es darum sogleich Körperempfindungshalluzinationen, wenn auch nur solche willkürlicher Art, wären. Unter diesen Umständen ist aber der Ein-

[1]) Doch sei wenigstens auf Henri Delacroix, Études d'histoire et de psychologie du mysticisme, Paris 1908 (Anhang), verwiesen.

[2]) Es scheint mir überhaupt gerade im Gegensatz zu der allgemein herrschenden Ansicht, daß die Halluzinationen auf den niederen Sinnesgebieten die häufigsten sind, nicht die auf den höheren.

wand, daß der, welcher sich vorstelle, im Himmel zu wandeln, ein empfindungsmäßiges Körperbewußtsein haben müsse, so daß in den angezogenen Zuständen keine weitgehende Aufhebung des Körperbewußtseins vorliegen könne, unhaltbar.

Wendet man aber etwa noch ein, ein Vorstellen sei nicht möglich, sobald die Empfindungen völlig aufgehoben wären, so würde dieser Einwand mehr voraussetzen, als wir wissen. Für die höheren Sinne ist sogar das Gegenteil erwiesen. So zitiert Stumpf u. a. nach Wundt den Fall eines Mannes, der, in seinem achten Jahre total erblindet, ihn versicherte, jetzt nach etwa 27 Jahren die optischen Traum- und Erinnerungsbilder noch in voller Lebhaftigkeit der Farben zu besitzen. „Der dänische Reisende Niebuhr sah als erblindeter Greis, im Bette liegend, die von ihm bereisten Gegenden Asiens und das tiefblaue Firmament mit den intensiv glänzenden Sternen in vollster Farbenpracht vor sich[1])." Mir selbst ist der Fall eines seit langen Jahren erblindeten alten Herrn bekannt geworden, dessen visuelle Vorstellungskraft ebenfalls eine abnorm deutliche sein muß. Selbst die von früher Kindheit an taubblinde Helen Keller hat vielleicht noch optische Erinnerungsvorstellungen aus ihrer allerersten Kindheit[2]).

Auch für das Tongebiet gilt Entsprechendes. Ein vollständig taub gewordener Herr schrieb Stumpf:

„Ich kann mir jetzt noch alle früher gekannten Melodien „mit gleicher Deutlichkeit vorstellen, wie sonst unmittelbar „nach dem Verlassen einer Oper oder eines Konzertes; ich „kann selbst fremde Musikstücke bei Durchlesung der Partitur geistig hören, . . . ich kann mir z. B. den Krönungsmarsch aus dem Propheten so deutlich denken, daß ich „jedes Instrument herauszuhören glaube, und würde ihn dennoch nicht hören, wenn er von tausend Musikern ausgeführt würde. Dabei ist die eingebildete Klangfarbe völlig „deutlich in der Phantasie. Ich kann mir die schwersten „Septimenakkorde denken und höre sie im Geiste[3]).

---

[1]) Stumpf, Tonpsychologie. Leipzig 1883, Bd. I, S. 416.

[2]) Vgl. L. William Stern, Helen Keller. Die Entwicklung und Erziehung einer Taubstummblinden als psychologisches, pädagogisches und sprachtheoretisches Problem. Berlin 1905.

[3]) Stumpf, a. a. O., Bd. I, S. 424. — Vgl. überhaupt dort den ganzen § 15, Abs. 5.

Kurz, es ist durchaus nicht so, daß mit den Empfindungsinhalten auch die Vorstellungsinhalte verschwinden, und es liegt gar kein Anlaß vor, wo das für die höheren Sinne nicht gilt, es für die Gemeinempfindungen vorauszusetzen.

Endlich könnte noch gesagt werden, wenn es sich in jenen Zuständen, wie manche Ekstatische sie zeigen, nur um eine Vorstellung des Wandelns in der andren Welt und dieser selbst handle, so seien auch die zugehörigen Gefühle wohl nur vorgestellt. Diese Annahme widerspräche den Angaben der betreffenden Personen vollkommen, sie erleben im Gegenteil sogar die stärksten Affekte. Genau so wie der taube Beethoven durch Musikvorstellungen gefühlserregt wurde. —

Die Fälle von Aufhebung der Körperempfindungen bei Erhaltung der Gefühle bieten übrigens, wie nebenbei bemerkt sei, nicht nur hinsichtlich der Theorie des Selbstbewußtseins Interesse und eine Ergänzung zu dem aus den Depersonalisationszuständen gewonnenen Ergebnis. Sie enthalten auch noch einen neuen Beweis gegen die James-Langesche Affekttheorie, indem aus ihnen klar wird, daß das Gefühlsleben trotz Aufhebung der Körperempfindungen fortbestehen kann. Genau so wie ihr Bestehen in der Depersonalisation noch kein affektives Leben bedeutet[1]).

---

[1]) Wir besitzen damit jetzt drei pathologische Gegenbeweise gegen die James-Langesche Affekttheorie:

1. den von mir im Journ. f. Psychol. u. Neurol., Bd. IX, S. 26 ff. auf Grund der Tatbestände der Depersonalisation gegebenen: die Begleitempfindungen der Affekte sind erhalten, ohne daß Affekte beständen;

2. den obigen: die Körperempfindungen sind aufgehoben, während das Affektleben sogar gesteigert ist;

3. hat Janet bei Gelegenheit der Untersuchung eines höchst bemerkenswerten Falles von Visionsekstase (P. Janet, Une Extatique. Bulletin de l'Institut général psychologique, Bd. I [1900], S. 209—240) auf den Gegensatz der Phänomene der Visionsaffekte zur James-Langeschen Lehre hingewiesen:

„Dans une thèse remarquable, soutenue à la Sorbonne, M. le Dr Du„mas a analysé avec soin tous les phénomènes physiologiques qui accom„pagnaient la joie et la tristesse. Il a montré que d'ordinaire la joie se „développe à l'occasion d'une excitation de toutes les fonctions; la force „musculaire est plus grande, les mouvements plus vifs et plus nombreux, „la respiration plus ample, la circulation plus active. Or, chose curieuse, „on remarque exactement les caractères inverses dans ces béatitudes des „catalepsies hystériques, des agonisants ou des extatiques. Cette remarque

Noch ein letzter Einwand gegen die Schlüsse, die wir aus den zitierten Fällen gezogen haben, bleibt übrig. Es könnte gesagt werden, die Depersonalisationszustände und der Zustand in dem von Sollier beobachteten Falle seien nicht mit absoluter Überzeugungskraft miteinander vergleichbar. Sähe man sie nämlich genauer an, so ergebe sich, daß sie in einem Punkte differieren: in den angezogenen Fällen bestehe eine deutliche und zum Teil sogar starke allgemeine Steigerung des Gefühlslebens. In der Psychasthenie ist aber von einer analogen Steigerung der Intensität der Körperempfindungen nichts zu bemerken, und so ließe sich vielleicht der Einwand erheben: das aus der Aufhebung der Körperempfindungen stammende Manko am Persönlichkeitsbewußtsein werde ausgeglichen durch die Gefühlsübererregung, die gleichzeitig auch das in ihr enthaltene Ichmoment deutlicher hervortreten lasse.

Diesem Einwurf lassen sich vorläufig nur prinzipielle, jedoch vollständig ausreichende, aus dem Subjektivitätscharakter der Gefühle bzw. dem Objektivitätscharakter der Empfindung gewonnene Argumente entgegensetzen; ein Fall, in dem keine Intensitätssteigerung der Gefühle vorliegt, kann ihnen, soweit ich sehe, gegenwärtig noch nicht entgegengestellt werden. Denn in allen Fällen, wo nur immer die Körperempfindungen deutlich nachließen, die mir bisher in der Literatur begegnet sind, bestand eine Steigerung der Gefühlsintensität. Wohl aber ergibt sich aus den normalen Fällen vorübergehender Steigerung der Gefühlserregung, daß damit eine tiefere Veränderung des Persönlichkeitsbewußtseins keineswegs notwendig verbunden ist. Die feinste Analyse von allen würde natürlich ein Individuum liefern können, das abwechselnd alle drei Zustände durchmachte: allgemeine Gefühlshemmung, allgemeine Empfindungsaufhebung und die gleichzeitige Vereinigung beider Phänomene auf einmal.

Ein solcher Fall scheint bisher nicht näher bekannt geworden zu sein. Es ist jedoch sehr wohl möglich, daß er bei

---

„prouve, à mon avis, que cette théorie de l'émotion est trop restreinte et „qu'il faut, dans l'interprétation de la joie et de la tristesse, faire plus de „place à l'étude des modifications purement cérébrales, des variations de „l'activité mentale, des oscillations du niveau mental qui doivent souvent „déterminer des sentiments tout particuliers dans lesquels la conscience „des variations périphériques n'est que secondaire.“ (S. 231 f.)

irgendeiner der vielen unbedeutenden Persönlichkeiten, die im Mittelalter Ekstasen erfahren haben, realisiert ist. Die Ekstatiker sind den schweren, auf der Grenze zur Hysterie stehenden Psychasthenischen psychologisch nahe verwandt[1]), die Zustände „innerer Trockenheit", an denen sie zeitweise litten, können geradezu als psychasthenische Erschöpfungszustände präzisiert werden. Es ist deshalb durchaus nicht unmöglich, daß in der ungeheueren Masse der mittelalterlichen Selbstzeugnisse noch ein Fall verborgen ist, der unseren Wünschen entspräche. Allerdings wird man ihn bei der Seltenheit ausgedehnter Empfindungsstörungen in der Psychasthenie wohl eher noch unter den hysterischen Ekstatikern zu suchen haben. Vorläufig müssen wir uns ohne einen solchen Fall begnügen.

Es ergibt sich hier übrigens für die weitere experimentelle Untersuchung der Persönlichkeitsprobleme die Aufgabe zu versuchen, ob man nicht auf suggestivem Wege die Körperempfindungen stark abschwächen könnte, ohne zugleich eine Steigerung des emotionalen Lebens hervorzurufen.

Was endlich die Zustände der echten „Vergottungsekstase" anbetrifft, bei der auch Körperstarre und Aufhebung des Körperbewußtseins vorliegen, so habe ich sie absichtlich hier nicht herangezogen, weil in ihnen das primäre Persönlichkeitsbewußtsein erloschen und durch ein anderes ersetzt ist. Diese Zustände werden uns an anderem Orte auf das eingehendste beschäftigen.

Ich streife nun noch mit einem Worte eine Art von Theorien, die nicht allzu selten begegnet und die es sich zur Aufgabe setzt, eine Brücke zwischen Psychologie und Gehirnphysiologie zu schlagen, um auf diesem Wege dem Ich-Problem näher zu kommen.

Als ein besonders typisches Beispiel dieser Theorien diene uns die Solliers[2]). Sie erkennt, wie in der Regel diese Konstruktionsversuche, nur Empfindungsinhalte an. Dieselben sollen in der Großhirnrinde einander begegnen, sich dort vereinigen und fixieren:

„Les impressions cénesthésiques partant de nos appareils „circulatoire et respiratoire d'une part, de nos différents

[1]) Vgl. den die Ekstase behandelnden Band des vorliegenden Werkes.
[2]) Genèse et nature de l'hystérie, Paris 1897, Bd. I, S. 496—511.

„organes de l'autre, se réunissent dans la moelle aux im-
„pressions tactiles et musculaires et gagnent de là le cerveau
„organique où elles se rencontrent avec les impressions visuel-
„les, auditives, gustatives, olfactives, venues directement des
„organes des sens, y impressionent les centres[1]) . . . et de
„là vont se fixer dans le cerveau psychique, sous forme
„d'images. Elles s'y rencontrent avec d'autres images anté-
„rieurement fixées en plus ou moins grand nombre . . ., s'y
„superposent, et forment ainsi un nouveau groupement, qui
„modifie la personnalité en l'augmentant de nouveaux élé-
„ments, sans cependant changer quoi que ce soit à l'agence-
„ment antérieur[2])".

Indem nun diese verschiedenen Prozesse Störungen erleiden, die Sollier im einzelnen näher anzugeben sucht, sollen Alterationen des Persönlichkeitsbewußtseins entstehen. Es ist leider des Raumes wegen nicht möglich, diese Ausführungen hier wiederzugeben; ich muß auf die Originalstellen verweisen, wo man gleichzeitig graphische Verbildlichungen dieser Konstruktionen findet.

Es liegt auf der Hand, daß diese Theorie eines jener Zwittergebilde ist, wie sie die Berührung der Psychologie mit der Physiologie so vielfach erzeugt hat. In diesem Sinne kommt Solliers Ausführungen typische Bedeutung zu. Sie sind ein unauflösliches Gemisch von psychologischen und physiologischen Vorstellungen. Bald hat man unter den Empfindungen die wirklichen Empfindungen zu verstehen, bald auch nur hypothetische Nervenprozesse, eins wird für das andere substituiert. Ich halte es nicht für erforderlich, auf Konstruktionen dieser Art näher einzugehen. Es ist durchaus eine Selbsttäuschung, wenn man meint, es werde damit psychologische Analyse geleistet.

Was im günstigsten Falle vorliegt, ist der Versuch, zu bereits vorher mehr oder minder gut, meist minder gut, analysierten psychischen Prozessen parallel gehende oder sie bedingende vermutete physiologische Vorgänge sich zu verbildlichen — denn mehr als Verbildlichung ist es auch dann nicht, da die eigentlich physikalisch-chemische Natur der Prozesse

---

[1]) Sollier versteht darunter die äußerste Rindenschicht.

[2]) A. a. O., S. 497.

gänzlich unbekannt bleibt. Immerhin wäre gegen solche Spekulationen nichts zu sagen, wenn sie nicht als Förderung der Psychologie zu gelten den Anspruch erhöben. Davon kann keine Rede sein, im Gegenteil ist infolge ihrer Tendenz, sich an die Stelle wirklicher Analyse zu setzen, die Wirkung dieser symbolischen Konstruktionen auf die Psychologie seit jeher eine höchst bedenkliche gewesen, und die Gefahr dazu wächst, wenn so bedeutende Forscher wie Sollier diesen Hypothesen einen zu großen Raum gewähren.

Drittes Kapitel.

Weiteres über das Verhältnis von Gefühl und Empfindung. Die introspektiven Täuschungen.

I. Das Problem der Gefühlsempfindungen. — Die vermeintliche Lokalisation psychischer Funktionen.

Wir könnten mit dem Bisherigen die Erörterung der Versuche, das Persönlichkeitsbewußtsein auf Sinnesempfindungen zu reduzieren, eigentlich abschließen. Bei ihrer enormen Verbreitung erscheint es aber geboten, noch länger bei dem Gegenstande zu verweilen, zumal sich uns dabei noch neue Seiten an ihm enthüllen werden.

Condillac war nur der extremste und konsequenteste Vertreter dieser Theorie. Ihre Wirkungen sind auch noch auf die Gegenwart sehr große. Nur selten freilich besteht ein volles Bewußtsein davon, wie ungeheuerlich die Behauptungen eigentlich sind, die man ausspricht. Aber die Tradition erbt sich fort, und so begegnet man bei Autoren, die den Schwerpunkt in Wahrheit auf ganz andere Momente legen, plötzlich Aussprüchen derart: „L'ensemble des impressions conscientes à un moment donné forme notre personnalité actuelle[1])"; — denn auch Sollier, dem dies Wort angehört, sieht in Wirklichkeit die Grundlagen des Persönlichkeitserlebnisses in den Gefühlen, freilich mit Einschluß der Gemeinempfindungen[2]).

Ja selbst ein so wenig vom Sensualismus beeinflußter Forscher wie Liebmann bemerkt gelegentlich: „Condillac sagt: Le moi de chaque homme n'est que la collection des sensations qu'il éprouve et de ces que la memoire lui rappelle, c'est tout à la fois la conscience de ce qu'il est et le souvenir de ce qu'il a été. — Wie müßte danach Le Moi der Laura

[1]) Genèse et nature de l'hystérie, Bd. I, S. 494.

[2]) Vgl. Le mécanisme des émotions.

Bridgman ausgesehen haben? — Wenn hierauf jemand antwortete: ‚Ungefähr wie eine stockfinstere und totenstille Trödelbude von Hautreminiszenzen und Temperaturdifferenzen', so würde ich lächeln, aber nicht ganz entschieden nein sagen[1])."

Mit voller Konsequenz und Einsicht in den springenden Punkt ist die unserer Ansicht entgegengesetzte Theorie vor langen Jahren von Dessoir aufgestellt worden. Er dehnt sie zugleich auf das ganze Reich der Empfindungen aus und hat damit die einzige ganz folgerichtige Fassung des von uns bekämpften Condillacschen Standpunktes in moderner Form dargeboten. „Die Wahrnehmungen, durch Reize bedingt, haben — erklärt er — den eigentümlichen Doppelcharakter, daß sie dem Bewußtsein zu gleicher Zeit als Objekte und als Veränderungen des Ich gegeben sind[2])." Ähnlich hat sich Geyser geäußert[3]).

Hier wird es mit voller Klarheit ausgesprochen, daß für den Condillacschen Standpunkt, wenn er heute formuliert werden soll, die Empfindungen als gleichzeitig sowohl von objektiver Natur wie auch als Ichzustand bezeichnet werden müssen. Freilich ist das gerade der Punkt, gegen den wir selbst apriorische Bedenken hegen. —

An dieser Stelle muß nun auch Stumpfs Lehre von den Gefühlsempfindungen[4]) zur Erörterung gelangen. Sie gibt uns den Anlaß, noch einmal das Verhältnis der Gefühle und Empfindungen zum Ich eingehend festzustellen.

Mit dem Begriff der Gefühlsempfindungen hat Stumpf im wesentlichen die Theorie der Cönesthesie in ihrer älteren Form, die eine Zeitlang bereits endgültig verlassen zu sein schien, wieder wachgerufen. Er lehrt im Grunde, was auch

---

[1]) Otto Liebmann, Gedanken und Tatsachen. Straßburg 1899, Bd. I, S. 424.

[2]) M. Dessoir, Das Doppelich, 2. Aufl., Berlin 1896, S. 62. — Ich vermag nicht mit Sicherheit zu sagen, ob diese Worte auch noch den gegenwärtigen Standpunkt Dessoirs bezeichnen.

[3]) J. Geyser, Grundlegung der empirischen Psychologie. Bonn 1902, S. 92 f.

[4]) Über Gefühlsempfindungen. Zeitschr. f. Psychologie, Bd. XLIV, S. 1—49. — Der Kuriosität halber sei erwähnt, daß sich der Terminus „Gefühlsempfindungen" schon bei Joh. Müller (Phantastische Gesichtsempfindungen, S. 86) findet, freilich in anderem Sinn als bei Stumpf. J. Müller versteht darunter Halluzinationen des Tastsinnes. — Vgl. ferner Dessoir, Gesch. d. neueren deutsch. Psychol., Bd. I, S. 434.

sie gelehrt hat, daß die „sinnlichen Gefühle", daß physischer Schmerz und physische Lust nicht stark gefühlsbetonte spezifische Gemeinempfindungen seien, sondern daß ihnen gegenüber eine solche Zerlegung in Empfindung und Gefühl überhaupt nicht möglich sei. Damit sind die Bemühungen, die in Rede stehenden Phänomene in eine objektive und eine subjektive Seite aufzulösen, wie sie von Lotze begonnen, von Brentano und Wundt fortgesetzt, und von Lipps aufs konsequenteste durchgeführt worden sind, wieder preisgegeben. Stumpf erscheint diese Zerlegung unmöglich[1]).

Stumpf ist der Ansicht, daß die Verwandtschaft der Sinnesgefühle mit den Gemütsbewegungen lediglich die Verwandtschaft des Teiles zum Ganzen sei, in welchem er nebst anderen Teilen enthalten ist. Darum brauchten aber die Teile des Ganzen noch nicht gleichartig zu sein. In der Gemütsbewegung seien eben auch Organempfindungen vorhanden. Er könne es deshalb „nicht zwingend finden, wenn man aus der Verwandtschaft der Sinnesgefühle und der Gemütsbewegungen und aus dem gleichen Ausdruck Gefühle in beiden Fällen den Schluß zieht, daß die sinnlichen Gefühle nicht Sinnesempfindungen seien. Wäre dieser Schluß zwingend, so müßte man sogar auch die Bewegungsempfindungen eines Erschreckenden aus der Reihe der Sinnesempfindungen streichen. Denn auch sie gehören mit zu dem, was man gemeinhin unter Erschrecken versteht"[2]).

Ich meine, es besteht doch ein wesentlicher Unterschied. Niemand denkt auch daran, die Bewegungsempfindungen

---

[1]) Es mußte überraschen, daß Brentano, der gerade die Trennung von Gefühl und Empfindung, auch in bezug auf den Schmerz, in seiner Psychologie vom empirischen Standpunkte (Bd. I, S. 196 f.) aufs sorgfältigste durchgeführt hatte, wie Stumpf auf Grund einer mündlichen Unterhaltung mit ihm über den Gegenstand angab (a. a. O., S. 4, Anm.), neuerdings zu der nämlichen Ansicht über die Sinnesgefühle wie Stumpf selbst „in derselben Ausdehnung und Fassung" gelangt sein sollte. In der Tat erklärt denn auch Brentano, daß es sich um ein Mißverständnis gehandelt habe, er hat seine Lehre in dem kritischen Punkt nicht verändert. (Untersuchungen zur Sinnespsychologie. Leipzig 1907, S. 121 f.)

Der Auffassung Stumpfs steht nicht ungünstig Wirth gegenüber (vgl. Die experimentelle Analyse der Bewußtseinsphänomene. Braunschweig 1908, S. 17 f.).

[2]) A. a. O., S. 8.

als sinnliche Gefühle zu bezeichnen. Sondern höchstens von körperlicher Annehmlichkeit und dem Schmerz, physischem Unbehagen u. dgl. kann diese Bezeichnung gebraucht werden. Schon diese Tatsache legt es nahe, daß die Verwandtschaft der sinnlichen Gefühle mit dem Gesamtkomplex der Affekte eine engere sein muß als die eines bloßen Teiles zum Ganzen, nämlich eine mehr innerliche, daß die „Gefühlsempfindungen" eben mit dem Kern des Affekts wesensverwandt sind.

Viel verständlicher wäre es deshalb gewesen, wenn Stumpf die Gefühlsempfindungen (als Ganzes, den Komplex, den er damit bezeichnet) wenigstens in eine Reihe mit der Gefühlsseite des Affektkomplexes gestellt hätte. Aber haltbar wäre die Theorie der Gefühlsempfindungen freilich auch so nicht. Denn das eigentlich Unhaltbare an ihr ist, daß die Gefühlsempfindungen ein Mittelding zwischen Gefühl und Empfindung sind, wie ja bereits ihr Name sehr deutlich ausdrückt. Sie müßten somit zugleich subjektiver und objektiver Natur sein.

Es läßt sich aber der unmittelbar gewisse, die höchste Evidenz besitzende Satz aufstellen, daß irgendein Phänomen niemals zugleich subjektiver und objektiver Art sein kann. Entweder ist es eine Zuständlichkeit, eine Funktion des Ich oder es gehört der Sphäre des Nichtich an. Beiden kann es unter keinen Umständen zugehören, sondern nur einer von ihnen. Dieser Satz gehört zu den apriorischen Grundsätzen der Psychologie; denn auch in ihr finden sich derartige Sätze, wenn auch eine nähere Zusammenstellung und Untersuchung derselben noch nicht vorliegt. Dabei bedeutet „apriorisch" nicht, daß die Sätze vor aller Erfahrung aufgestellt worden sind. Es bedeutet vielmehr nur, daß sie, obschon bei Gelegenheit von Erfahrung aufgestellt, doch über diese isolierte Einzeltatsache hinausgehen. Sobald die Erfahrung die Begriffe des Ich und des Nichtich hat erfassen lassen, kann sogleich jener genannte Satz aufgestellt werden. Derselbe ist dann von sich aus evident; es bedarf dazu keiner Nachprüfung sämtlicher oder einer größeren Reihe von Phänomenen, die auftreten, er gründet sich nicht auf Induktion.

Dieser Gegensatz von Subjektivität und Objektivität ist jener Punkt, in welchem wir von Stumpf auf das entschiedenste abweichen. Nicht nur erachtet auch er die psychologische Subjektivität mit der erkenntnistheoretischen an einzelnen

Stellen offenbar für identisch, sondern er vollzieht noch eine weitere Äquivokation, indem er den Gegensatz von Ich und Nichtich mit dem von Organismus und Außenwelt identifiziert, wie das aus mehreren Stellen deutlich hervorgeht.

Er bemerkt nämlich: „Es gehört diese ganze Frage über „den sogenannten Subjektivitätscharakter eigentlich nicht „hierher. Denn es handelt sich uns doch um die Erkenntnis „und Klassifikation der Elemente des Seelenlebens (bzw. „der Erscheinungen). Hierbei darf die Unterscheidung einer „Außenwelt von einem Ich keine Rolle spielen. Denn sie „ruht offenbar auf einem Zusammenwirken vieler Erfahrungen. „Ein Psychologe, der die verwickelten Erfahrungen, wie sie „sich an die verschiedenen Klassen von Empfindungen und „an die Bedingungen ihres Auftretens knüpfen, in die Be-„schreibung dieser Elemente selbst hineinträgt, begeht ein „Hysteron proteron, einen ‚psychologischen Fehlschluß'. Man „muß das, was die Farbe zur Farbe, den Schmerz zum „Schmerz macht, seiner inneren spezifischen Natur nach „beschreiben und unterscheiden, nicht aber mit Rücksicht „auf die Deutungen, die diesen Erscheinungen im Laufe des „Lebens unter Mitwirkung der Erfahrung gegeben werden. „Wenn irgend etwas den Vorwurf des Intellektualismus ver-„dient, mit dem man jetzt so gern bei der Hand ist, so ist „es dieses Verfahren. Selbst dann also, wenn der Unterschied „der Subjektivität und Objektivität wirklich Empfindungen „und sinnliche Gefühle allgemein voneinander schiede . . .., „selbst dann dürfte er nicht zur Klassifikation der Elemente „des Seelenlebens herangezogen werden[1])."

„Eines ist ja bei alledem gewiß nicht zu leugnen. Wenn „die Gefühlsempfindungen auch nicht den Unterschied zwischen „Ich und Außenwelt konstituieren, so spielen sie doch, „nachdem er konstituiert ist, eine andere Rolle für unser „Erkennen und Handeln gegenüber der äußeren Körperwelt „als die übrigen Empfindungen. Alle anderen unterrichten „uns im großen und ganzen (die Muskelempfindungen aller-„dings nur sehr teilweise) über die Beschaffenheiten äußerer „Körper, Annehmlichkeits- und Schmerzempfindungen dagegen „tun dies nicht oder nur in dem Sinne, daß sie vielfach die „nützlichen oder schädlichen Einwirkungen äußerer Körper

[1]) A. a. O., S. 10 f.

„auf den eigenen anzeigen, entweder vorher (übler Geruch „von Nahrungsstoffen) oder nachher, auch wohl wenn es zu „spät ist (schmerzhafte Wirkung auf die inneren Organe)."

„Die Frage kann nur sein, ob die erste und ausschlag-„gebende Wurzel der Ichvorstellung vor allen sinnlichen „Erfahrungen im sinnlichen Gefühl bereits gegeben sei, ob „also z. B. sinnliche Schmerzen für sich allein, abgesehen „von allen daran geknüpften emotionellen Folgezuständen, „genügen würden, das Bewußtsein eines Gegensatzes zu einer „Außenwelt auch nur in seinen Anfängen zu erzeugen[1])."

Hier stehen wir an dem Punkt, wo die Differenz unserer Anschauungen Stumpf gegenüber am größten wird. Wir halten es für unrichtig und mißverständlich, an dieser Stelle sogleich von einem Gegensatz von Ich und Außenwelt zu sprechen. Es handelt sich vielmehr lediglich um einen Gegensatz von Ich und Nichtich, Subjekt und Objektivem überhaupt. Beide Gegensätze sind, wie wir meinen und wie sich auch später noch zeigen wird, keineswegs miteinander identisch. Der Begriff Außenwelt meint etwas Räumliches, das meinen wir aber durchaus nicht unbedingt, wenn wir vom Objektiven, vom Nichtich sprechen. Gesetzt, es sei so, daß bestimmte Empfindungen, wie Nagel es für Geruch und Geschmack behauptet, nicht lokalisiert[2]), also gänzlich unräumlich sind, so würde sich auch damit deutlich zeigen, daß der Gegensatz Ich-Objektives mit dem Gegensatz Ich-Außenwelt nicht zusammenfällt. Geruchs- und Geschmacksinhalte wird niemand als Ichzustände bezeichnen wollen. Das Objektive, Nichtichhafte braucht eben keineswegs räumlicher Natur zu sein. Wir werden unten noch eine ganze Klasse von Objektivem kennen lernen, das nicht räumlicher Natur ist.

Die Festhaltung dieses Unterschiedes ist von äußerster

---

[1]) A. a. O., S. 12.

[2]) Übrigens ist es unrichtig oder doch mißverständlich, wenn Nagel sagt: „Eine Lokalisation der Geruchsempfindung als solche gibt es genau genommen nicht. Ich für meine Person wenigstens vermag meine schwachen Geruchsempfindungen überhaupt gar nicht zu lokalisieren. Sie sind da, ohne daß ich sagen könnte, wo der Ort ihrer Perzeption ist" (Handbuch der Physiologie, Bd. III, S. 617). Die Perzeptionsfunktion als solche ist überhaupt so wenig wie irgendeine andere Funktion lokalisiert, lokalisiert ist stets nur der Empfindungsinhalt. Ich perzipiere bestimmte Teile des Raumes, ich perzipiere sie aber nicht an einem bestimmten Orte des Raumes.

Wichtigkeit. Unser ganzer Standpunkt wird durch die Worte Ich = Außenwelt nicht richtig wiedergegeben.

Im Grunde ist freilich in dieser ganzen Diskussion mit Stumpf eine Einigung schwer zu erhoffen, denn Stumpf leugnet, was uns unmittelbar gewiß ist; er will die Tatsache, daß es etwas wie ein primäres Ichmoment gibt, das mit nichts anderem zu verwechseln ist, überhaupt nicht anerkennen. Er bemerkt nämlich gelegentlich: „wenn . . . M. Wh. Calkins die Funktionspsychologie als Ichpsychologie bezeichnet und dafür auch mein Name zitiert wird, so ist dies ein Mißverständnis. Ich habe niemals daran gedacht, die Psychologie auf das Ichbewußtsein zu gründen[1])", und an anderer Stelle heißt es: „Der Ichgedanke hat nichts mit dem allgemeinen Gegenstandsbegriffe zu tun; er ist nicht etwa das notwendige Korrelat dazu, sondern selbst nur eine besondere Form davon[2])." Damit ist im Grunde jeder Verständigung der Boden entzogen. Stumpf bestreitet, daß das Ichsubjekt ein spezifisches Erlebnis ist und kein bloßer Komplex von Objektivem.

Die Anerkennung des Ichmomentes als etwas Spezifisches bewährt sich für die theoretische Aufklärung des von Stumpf als Gefühlsempfindung bezeichneten Tatbestandes vollkommen. Wir behaupten in diesem Punkte wiederum als Ergebnis unmittelbarer Analyse, daß sich eben diese Phänomene durchweg in zwei Komponenten zerlegen lassen: eine körperliche Empfindung und ein Lust- resp. Unlustgefühl[3]), das sich auf jene bezieht. Von diesen Gefühlen, und nur von ihnen behaupten wir, daß sie genau so Icherlebnisse, Ichzustände sind wie die Affektgefühle. Dagegen behaupten wir keineswegs, daß die Empfindungskomponenten ebenfalls eine Ichzuständlichkeit darstellen. Wir bestreiten das sogar auf das entschiedenste.

Ferner behaupten wir auch nicht, daß die Gefühlsseite in dem Sinne subjektiv sei, daß wir in ihr ein Bewußtsein unseres Körpers hätten. Ein solches haben wir lediglich in den Empfindungskomponenten. Diese Körperempfindungen aber bergen kein psychologisches Icherlebnis im eigentlichen Sinne in sich, sie sind kein Ichzustand, sondern sie sind genau so objektiv,

[1]) Erscheinungen und Funktionen, Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1906, S. A., S. 9.

[2]) Zur Einteilung der Wissenschaften, ebenda, 1906, S. A., S. 9.

[3]) Es können auch noch andere Gefühle hinzukommen.

wie irgendeine andere Empfindung. Und, wenn man sie im besonderen Sinne subjektiv nennen will, weil sie Empfindungen von unserem Körper sind, so ist diese „Subjektivität" eine gänzlich andere als die Subjektivität der Gefühle und Affekte. Eine solche besondere Art „Subjektivität" könnte ihnen nur von einem Standpunkte aus beigelegt werden, der etwa annimmt, daß die visuellen, akustischen usw. Empfindungsinhalte in den verschiedenen Bewußtseinen, in denen etwa ein Gegenstand gesehen oder ein Klang gehört wird, numerisch identisch seien. In diesem Falle wären die Gemeinempfindungsinhalte insofern subjektiv, als sie stets nur in einem einzigen Bewußtsein vorhanden wären. Aber auch dann würden sie für das betreffende, sie apperzipierende Subjekt ein Objektives, Nichtichhaftes darstellen. Keineswegs wären sie Zustände seiner selbst. Es wäre wiederum eine besondere erkenntnistheoretische Subjektivität, die mit der psychologischen nicht verwechselt werden dürfte.

Was das Moment der Nichträumlichkeit angeht, so sei noch ausdrücklich hervorgehoben, daß wir dasselbe als Kriterium der Gefühle ohne weiteres preisgeben: es ist kein solches. Selbst wenn es keine unlokalisierten Empfindungen gibt[1]), wäre dies Kriterium für die Gefühle nicht zu gebrauchen, nicht daß etwa auch manche Gefühle lokalisiert wären, aber sämtliche anderen Funktionen sind ebenfalls unlokalisiert; weder das Wahrnehmen noch auch, wofür es am ehesten zugegeben werden wird, das Denken sind räumlich bestimmt. Dazu auch anderes nicht, z. B. nicht die Begriffe. Die Nichtlokalisiertheit kann also kein Kriterium für die Gefühle abgeben[2]).

---

[1]) Nach Stumpf sind auch die Töne unlokalisiert. (Dagegen polemisiert Brentano, Untersuchungen zur Sinnespsychologie. Berlin 1907, S. 82 f.)

[2]) Wenn Stumpf meint, die Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit der Farben sei zwar nicht in ihnen selbst lokalisiert, „sondern dürfte als im Kopf ausgebreitet empfunden werden; auch diese etwas unbestimmte Lokalisation ist aber eine solche" (Über Gefühlsempfindungen, S. 14), so kann ich für meine Person nicht zustimmen. Wollte man die betreffenden Gefühle überhaupt lokalisieren, so könnte man es nur in den Farben selbst tun. Allerdings ist zuzugeben, daß gleichzeitig mit den Gesichtswahrnehmungen auch angenehme Mitempfindungen im Kopfe auftreten können. Ihr Gefühlston verschmilzt dann mit dem Gefühlston der Farben, und so mag dann zuweilen bei Personen mit lebhaften Mitempfindungen die an die Kopfempfindungen anknüpfende Pseudolokalisation der von diesen letzteren ausgehenden Gefühle auch eine solche der anderen oder vielleicht besser des Gesamtgefühls überhaupt mit sich bringen.

Auch in Hinsicht auf die Gefühlsempfindungen deckt sich Stumpfs Formulierung: „Das Punktuelle eines Schmerzes, das Diffuse eines allgemeinen Unbehagens dürfte nicht bloß auf den etwa beigemischten Tast- oder Eingeweideempfindungen beruhen, sondern vornehmlich auf einer immanenten Räumlichkeit des Schmerzes selbst als eines Bewußtseinsinhaltes[1])", nicht vollkommen mit unserer Meinung. Wir sind durchaus nicht der Ansicht, daß z. B. beim Stichschmerz eine bloße Berührungsempfindung vorliegt. Die Untersuchungen Goldscheiders und auch die gewöhnliche Analyse lassen keinen Zweifel darüber, daß die Schmerzempfindung eine spezifische ist, die sich mit den gewöhnlichen Gemeinempfindungen nicht deckt; was wir behaupten ist nur: lokalisiert ist lediglich diese Schmerzempfindung, nicht die Gefühle, von denen sie begleitet wird.

So verringert sich also hier der Gegensatz zu der Anschauung Stumpfs wenigstens etwas, denn es ist nicht unsere Ansicht, daß die Schmerzempfindungen mit Tast- oder Eingeweideempfindungen identisch sind, sondern sie sind davon in der Tat qualitativ verschieden. Auch unter sich sind die Schmerzempfindungen nicht völlig gleichartig. Die Schmerzempfindungen des Stechens, Schneidens, Brennens, Reißens sind nicht qualitativ ganz gleichartig, sie lassen sich zu mehreren Gruppen zusammenordnen, wie es ja auch in der gewöhnlichen Redeweise von stechenden, schneidenden, reißenden usw. Schmerzen ausgedrückt ist.

Aber das Unlustgefühl bei allen diesen Empfindungen, das eigentlich seelische „Schmerzmoment" ist vielleicht überall fast das gleiche, wenn auch in Intensität und Ablaufsform verschieden. Die Geschwindigkeit, die Art und Weise der Zunahme und Wiederabnahme seiner Intensität usw. sind verschieden, wie das übrigens auch wohl von den Empfindungen selbst gilt.

Eine Zwischenbemerkung, ehe wir weitergehen. Nur von unserem Standpunkt aus ist es auch zu verstehen, daß das Jucken — das Wort für den ganzen Komplex genommen — manchmal, z. B. das Jucken, das beim Berühren kleiner Wunden entsteht, eine deutliche Ähnlichkeit mit manchen Schmerzempfindungen hat. Es scheint dann in beiden Komplexen ein

[1]) Über Gefühlsempfindungen, a. a. O., S. 13.

identisches Moment vorhanden zu sein. In der Tat sind, wie mir scheint, die zugrunde liegenden Empfindungen einander äußerst ähnlich. Und zwar ist es die charakteristische Schmerzempfindung, die beidemal vorhanden ist, wenn vielleicht auch noch andere Empfindungen hinzutreten. Wenn nicht alles täuscht, scheint in einzelnen Fällen der Übergang des oft weit mehr angenehmen als unangenehmen Juckens in direkten Schmerz so gut wie ganz auf eine Veränderung der Gefühlswirkung bei wesentlichem Gleichbleiben der zugrunde liegenden Empfindungen zurückzugehen; nur daß die Schmerzempfindung an Intensität zunimmt, so daß dann also auch sie bei ganz leichter Erregung Lust und erst bei stärkerer Unlust mit sich brächte.

Übrigens ist auch, was die Lokalisation anbetrifft, wenn man Stumpfs Worte näher betrachtet, der Unterschied zu unserer Auffassung bei weitem nicht so groß, wie es zunächst scheint. Wenigstens findet sich bei ihm ein erheblicher Ansatz zu einem Entgegenkommen gegen unsern Standpunkt, wenn er die Lokalisation des Schmerzes als eine möglicherweise indirekte bezeichnet:

„Und nicht bloß eine Ausdehnung, sondern auch eine „Lokalisation ist vorhanden. ‚Wo tut's weh? Hier? Dort? „In welchem Ohr? In welchem Zahn?' Das sind ja die „ersten Fragen des Arztes. Mag nun die Lokalisation auf „einem immanenten Merkmale der Schmerzempfindungen „selbst beruhen oder durch die Lokalisation derjenigen Emp„findungen veranlaßt sein, mit denen die Schmerzen zugleich „auftreten, mögen ferner allerlei Unbestimmtheiten und „Täuschungen in bezug auf den wahren Ursprungsort des „Schmerzes vorkommen: wieder ist in alledem kein Unter„schied zu finden gegenüber der Lokalisation einer großen „Anzahl von unzweifelhaften Sinnesempfindungen[1])."

Auch wir behaupten, wie gesagt, eine Lokalisation der Schmerzempfindung, ja nicht nur eine indirekte, durch andere Empfindungen veranlaßte, sondern eine direkte, deren Präzision sogar diejenige vieler Empfindungen der niederen Sinne oft weit übertrifft. Aber wir meinen, daß lokalisiert nur die Schmerzempfindungen sind, nicht aber eigentlich das sie be-

[1]) A. a. O., S. 13.

gleitende intensive Unlustgefühl. So ist auch für uns die Frage des Arztes: „Wo tut es weh?“ keineswegs sinnlos, im Gegenteil: die Schmerzempfindung als Teil des Gesamtkomplexes des Schmerzes gibt ja die Antwort darauf. Wohl aber meinen wir, daß noch zutreffender, obwohl ungewöhnlich die andere Fragestellung wäre: Was tut weh? Was quält Sie? Darauf würde die Antwort zunächst lauten: Mein Arm, meine Hand, diese oder jene Stelle des Körpers tue weh. Aber darüber ließe sich noch hinauskommen: es würde wohl vom Kranken ohne weiteres eingeräumt werden, was so wehtue, das sei die Empfindung dieses Brennens, dieses Schneidens oder Reißens. Sie verursachten solche Pein. Und er würde wohl auch recht gut einen Sinn dabei finden, wenn ein Arzt, falls es so wirkende Medikamente gäbe, ihm sagen würde: Ich werde Ihnen jetzt ein Mittel geben, danach wird es zwar noch eine Weile weiter brennen, reißen oder schneiden, aber es wird Ihnen diese Empfindung nicht mehr Pein verursachen, sondern Sie werden sich wohl und angenehm dabei fühlen.

In bezug auf die Lokalisationsfrage weisen wir noch darauf hin, daß man auch fragt: Wo ist es angenehm? An der See oder im Gebirge? und ebenso sagt: Im Walde ist es angenehm. Bedeutet das, daß die Lust an der See, im Gebirge oder im Walde lokalisiert ist, wenn wir dort sind, daß sie sich zwischen diesen Bäumen oder in einer Entfernung von etwa zwei Metern vom Strande befindet? Doch wohl nicht. Sondern es bedeutet lediglich, daß, wenn wir uns körperlich an diesem oder jenem Orte befinden, daß wir uns dann mit Lust erfüllt fühlen. Und ebenso bedeutet die Rede davon, daß uns etwa die gestoßene Hand wehtut, lediglich, daß von ihr Unlust erregt wird, daß sie „uns weh tut“, uns mit Wehgefühl erfüllt. Aber nur die Empfindungen, die dies Gefühl hervorrufen, sind in der Hand lokalisiert, nicht das Gefühl selbst.

Konsequent durchgeführt führt die Lokalisationslehre unbedingt dazu, auch anzuerkennen, daß ich unter Umständen in einer Entfernung von mehreren Metern von meinem Körper Lust empfinden kann, denn in dem Sinne, wie die Lust, die beim leichten Erwärmen der Hand entsteht, in sie verlegt wird, wird auch die Lust, die mir eine mit einem schönen Farbenton angestrichene Wand erregt, in sie „hineinprojiziert“. Eine primitive Psychologie wird auch hier keine Schwierigkeit

sehen, während die heutige fortgeschrittenere Psychologie nur noch in bezug auf den Körper von Lokalisation zu sprechen wagt, offenbar weil sie ihn noch zu unserem Ich rechnet, während die noch weiter fortgeschrittenere, weil sie das nicht mehr tut und das Ich in keinem Sinne mehr im Raume sucht, auch die Gefühle als seine Zustände nicht mehr lokalisiert.

Eine Lokalisation der Gefühle ist auch nicht etwa schon dadurch gegeben, daß sie sich auf diese oder jene Empfindungen beziehen, von ihnen ausgehen. Sie befinden sich nicht neben ihnen. Beides hat nichts miteinander zu tun. Eine Farbe z. B., die sich neben einer anderen befindet, bezieht sich deshalb nicht auf diese, sie täte es selbst dann nicht, wenn sie ganz konstant stets neben jener anderen aufträte. —

Wir kehren noch einmal zur Gefühlsempfindung zurück.

Es ist nicht recht zu sehen, worauf eigentlich nach Stumpf die Verwandtschaft der Gefühlsempfindungen mit den Gefühlen überhaupt beruht. Denn eine solche muß er doch annehmen, sonst würde er nicht diesen Namen gewählt haben. Eine Äußerung scheint darüber Auskunft zu geben:

„Daß alle anderen Empfindungen einen intellektuellen, diese Klasse einen emotionellen Charakter trage, ist in gewissem Umfange richtig, und wir haben diesem Unterschiede durch die Bezeichnung ‚Gefühlsempfindungen' Rechnung getragen." Doch die Stelle fährt sofort weiter fort: „Aber erstlich ist es kein deskriptiver Unterschied, der die Qualitäten selbst beträfe, sondern ein Unterschied in der Wirkung, die sie im psychischen Zusammenhange besitzen. Zweitens ist es kein scharf durchschneidender Unterschied, da ja z. B. auch Muskelempfindungen, auch Wärmeempfindungen als regelmäßige Teil- oder Folgeerscheinungen bei den Emotionen eine große Rolle spielen[1])."

Das erste Argument scheint mir nicht anders deutbar zu sein, als wenn Stumpf hier doch wieder selbst dazu übergeht, das Gefühl von der zugrunde liegenden Empfindung zu unterscheiden: denn, wenn der emotionale Charakter der Gefühlsempfindungen nur eine Wirkung im psychischen Zusammenhange, nicht aber ein deskriptes Merkmal an ihnen selbst sein soll, so stehen wir damit wieder auf dem alten Boden, höchstens

[1]) A. a. O., S. 41.

mit dem vielleicht sehr erwägenswerten Unterschiede, ob es nicht wie die Schmerzempfindungen, die in der Regel ein intensives Unlustgefühl mit sich bringen, auch eine Klasse von „Annehmlichkeitsempfindungen“ gibt, die in analoger Weise stets ein Lustgefühl mit sich bringen. — In dieser Auffassung von Stumpfs Worten, in der ich mich nicht sicher fühlen würde, da sie mir eben seine ganze Gefühlsempfindungslehre wieder zu desavouieren scheint, bestärkt mich jedoch, was er unter „zweitens“ bemerkt: daß, wie die Emotionen aus Affektgefühlen und Organempfindungen bestehen, so auch die Gefühlsempfindungen aus Empfindungen und den durch sie bewirkten Gefühlen zusammengesetzt sind[1]), was wiederum unsere Meinung ist, aber zu den sonstigen Ausführungen Stumpfs in einem nicht auflösbaren Widerspruch steht. Denn der eigentliche, der ganzen Arbeit Stumpfs immanente Gedanke, der gerade das Neue seiner Auffassung ist, liegt ja eben darin, daß, während wir das Lust- oder Unlustgefühl als einen zu den Empfindungen hinzutretenden Prozeß und kein deskriptives Merkmal ihrer selbst ansehen, Stumpf eine spezielle Klasse von Empfindungen statuiert, denen ein gefühlsverwandtes Moment als deskriptives Merkmal anhaftet.

Tut er das aber nicht, so sehe ich keinen Grund, um dessentwillen er den Begriff der Gefühlsempfindungen aufgestellt wissen will. Man müßte denn gerade an etwa statuierte sekundäre Momente denken; daß diese sinnlichen Gefühle keine Zuständlichkeit des Ich im Sinne der Affektgefühle darstellen, lokalisiert sind u. dgl. Aber immer bliebe doch auch dann noch die Tatsache bestehen, daß, wenn dieser gefühlsartige Charakter kein deskriptives Merkmal der Gefühlsempfindung ist, dann eben auch Stumpf im Grunde genau wieder so scheidet, wie es als eine mögliche Auffassung soeben angedeutet wurde. Wir erhalten somit wenigstens drei Standpunkte:

1. Einen älteren. Er besagte: die Empfindungen sind weder lustvoll noch unlustvoll, Lust und Unlust sind auf sie

---

[1]) Dazu stimmt, daß Stumpf sofort sich weiter mit Recht gegen die Identifikation der Muskelempfindungen mit dem Aktivitätsbewußtsein wendet, aber auch hier eine Zerlegung in Empfindungen und hinzutretende, wohl wieder wesentlich emotional-voluntare Prozesse leugnet. (Die Existenz eines speziellen Aktivitätsgefühls bestreitet er augenscheinlich.)

bezügliche, gleichzeitige Gefühlsprozesse. Jede Empfindung kann zum Schmerz werden, wenn sich heftige Unlust mit ihr verbindet. Schmerz ist die Bezeichnung für den Komplex: Empfindung und Unlust. — Diesen Standpunkt zwingen die Goldscheiderschen Ergebnisse zu verlassen.

2. Die Empfindungen sind an sich weder lust- noch unlustvoll, sondern Lust und Unlust treten zu ihnen nur hinzu. Es gibt aber eine bestimmte Klasse von Empfindungen, deren Reizstellen Goldscheider näher untersucht hat, und deren Eigentümlichkeit es ist, normalerweise stets von intensivem, eigenartigem Unlustgefühl begleitet zu sein. Und es scheint auch, daß sie bei übermäßiger Reizung anderer Sinne stets mit erregt werden. So werden, während bei mäßigeren Hitzereizen das Unlustgefühl nur von dem Wärmegefühl selbst ausgeht, bei noch größerer Temperaturhöhe die Schmerzempfindungen mit erregt, die von einem so intensiven Unlustgefühl begleitet sind, wie es bloße Wärmeempfindung nie im Gefolge hat. Ebenso: während grelles Licht als solches sogar lustvoll ist, tritt bei noch größerer Lichtintensität eigentlicher Augenschmerz auf. (Brentano.)

3. Der dritte Standpunkt deckt sich im wesentlichen mit dem vorangehenden, er hält es nur für leicht möglich, ja sehr wahrscheinlich, daß es neben den Schmerzempfindungen auch spezifische Annehmlichkeitsempfindungen gibt, deren Eigenschaft es ist, in der Regel von intensivem Lustgefühl begleitet zu sein. Ob es sich hier um eine einzige Empfindungsklasse handelt oder um mehrere, bleibt noch dahingestellt. Die Existenz wenigstens einer derartigen Klasse dürfte nicht zu bezweifeln sein: es sind die Sexualempfindungen. — Diese Hypothese schließt nicht aus, daß noch andere Sinnesempfindungen von Lust begleitet werden können, ebenso wie Schmerzempfindungen es nicht ausschließen, daß andere Empfindungen ebenfalls unlustvoll sind.

Man darf auch nicht glauben, daß Lust und Unlust zwei elementare Gefühle sind, die immer gleich bleiben. Wundt hat sie sehr richtig als bloße Gefühlsrichtungen bezeichnet. Besonders deutlich ist es bei der Unlust. Die Unlust über eine abscheuliche Farbe ist etwas ganz anderes als die Unlust des Schmerzes.

Dieser dritte Standpunkt ist der hier von uns vertretene.

4. Die Empfindungen sind an sich zumeist weder lust- noch unlustvoll, zwei Klassen von Empfindungen haftet jedoch dieser Charakter als ihnen eigentümliches Moment durchgängig und von ihnen unabtrennbar an: den Annehmlichkeits- und den Schmerzempfindungen, die einzeln oder mit anderen Empfindungen zugleich aufzutreten pflegen. Deshalb heißen sie Gefühlsempfindungen. Dieser Standpunkt ist der, welcher der Arbeit Stumpfs im Prinzip zugrunde liegt. —

Der eigentliche Kernpunkt der ganzen Diskussion über die Gefühlsempfindungen ist demnach, um zusammenzufassen, der, daß wir behaupten, in den sinnlichen Gefühlen handle es sich um spezielle, von starken, eventuell auch spezifischen Gefühlen begleitete Empfindungen, während Stumpf in dem Moment der Lust oder Unlust ein der Empfindung selbst inhärierendes Merkmal sieht.

Zu der von uns vertretenen Auffassung stimmt auch, daß Vogt, welcher sich mit den Gefühlsproblemen experimentell-hypnotisch näher beschäftigt hat, angibt, es lasse sich suggestiv ohne weiteres die Gemeinempfindung und das begleitende Gefühl isolieren[1]).

(Selbstverständlich kann diese Isolierung nur erreicht werden, wenn von der Versuchsperson zuvor schon — es kann das eventuell erst während der erhöhten Konzentration im eingeengten Bewußtsein geschehen sein — Empfindungen und Gefühle unterschieden worden waren, denn die Suggestion bedarf ja sozusagen des Ansatzpunktes. Wenn die Versuchsperson nicht genau weiß, was Empfindung und was Gefühl ist, so kann auch die Suggestion nicht helfen. Diese kann deshalb im Grunde die Analyse unmittelbar nicht weiterbringen, denn was durch sie an psychischen Phänomenen unterdrückt oder verstärkt wird, ist stets das, von dem es von der Versuchsperson erwartet wird. Allerdings muß zugegeben werden, daß die so isolierten Phänomene dann in ihrer Isoliertheit besser und ungestörter zu beobachten sein werden, als wenn zugleich noch andere störende Phänomene im Bewußtsein sind. Auf jeden Fall aber knüpft die Suggestion an die eigenen Urteile der Versuchsperson an. Doch fällt ins Gewicht, daß

[1]) Vgl. O. Vogt, Zur Kenntnis des Wesens und der psychologischen Bedeutung des Hypnotismus. Zeitschr. f. Hypnotismus, Bd. IV.

ihre Urteilseinsieht in die psyehologisehen Tatbestände unter den veränderten psychologisehen Umständen und der erhöhten geistigen Konzentration des leicht eingeengten Bewußtseinszustandes eine bessere und zu tieferer Analyse fähig ist und sieh deshalb ihr auch leichter Fehler enthüllen werden, die sie vordem in der Analyse etwa begangen hat.

Ieh will nur das eine sagen: Im Prinzip gibt die Suggestion keine neuen Erkenntnismittel an die Hand, sie schafft lediglieh dadurch, daß sie den psychischen Zustand zu ändern vermag, andere und unter Umständen bessere Bedingungen zur Analyse. Und insofern wird sie, wie Vogt das schon vor Jahren mit großer Einsieht behauptet hat, ein höchst wertvolles Hilfsmittel zur Vertiefung der Analyse auf dem Wege des Experiments zu bilden vermögen. Allerdings ist sie auch kein ganz ungefährliches, insofern unter Umständen unbemerkt durch die Suggestion falsche analytisehe Anschauungen in der Versuchsperson befestigt werden können. Ein Verfahren, das jede Selbstprüfung seitens des Experimentators und der Versuchsperson unnötig maehte, gibt es aber Gott sei Dank aueh sonst nieht.) —

Es ist übrigens richtig, daß gerade bei den Körperempfindungen diese und das zugehörige Gefühl oft „ununterschieden“ im Bewußtsein sind. Dem stahlharten Positivismus Diltheys ist auch diese Tatsache nicht entgangen: „In den physischen Schmerzgefühlen kann das lokalisierte Brennen oder Stechen unterschieden werden von dem Gefühl, aber in dem Erlebnis selbst sind sie ununtersehieden.“ Das ist ohne Frage zutreffend. Dilthey bemerkt nun aber fortfahrend: „Daher besteht zwischen ihnen keine innere Beziehung, und eine Auffassung des Erlebnisses, welche das Gefühl hier als eine Unlust über das Nagende oder Bohrende auffassen würde, täte dem Sachverhalt Gewalt an[1]).“

Ieh selbst möchte glauben, daß wir doch sagen müssen: die Abwesenheit des Bewußtseins jener Beziehung braucht noch nicht notwendig zu bedeuten, daß sie überhaupt fehlt. Es kann sieh lediglieh um eine mangelhafte Analyse handeln, die da-

[1]) Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 1905, S. 339.

durch bedingt ist, daß physischer Schmerz, sobald er irgendwie heftiger wird, genauere Selbstbeobachtung unmöglich macht. Halten wir uns dagegen an Fälle, wo das Unlustgefühl sehr gelinde ist, oder gar an solche, wo es sich um spezifische Annehmlichkeitsempfindungen handelt, so kann die Selbstbeobachtung das Vorliegen einer Beziehung zwischen Gefühl und Empfindung wohl doch konstatieren. Man denke sich nun aber die Empfindung und das Gefühl an Stärke zunehmend, so läßt das ausdrückliche Bewußtsein vom Vorhandensein jener Beziehung schnell nach, insbesondere beim Schmerz; je unangenehmer die Empfindungen werden, desto unmöglicher wird eine konzentrierte Selbstbeobachtung.

Entsprechendes gilt für den objektiven Charakter der niederen Empfindungen. Sobald die begleitenden Gefühle stark werden, wird es der Aufmerksamkeit schwer, die beiden Elemente zu sondern, weil die intellektuelle Selbstbeobachtung dann überhaupt gehemmt wird.

Das gewöhnliche Bewußtsein treibt die Analyse bei den niederen Sinnen überhaupt nirgends so weit, daß es zwischen Gefühl und Empfindung unterscheidet. Es liegt eben keine zwingende Notwendigkeit vor, die es dazu veranlaßte. Und so kommt es denn, daß Eigenschaften des Gefühls zugleich der Empfindung und umgekehrt Eigenschaften der Empfindung zugleich dem Gefühl zugeschrieben werden: das Gefühl scheint lokalisiert, und umgekehrt die Empfindung subjektiv, eine Zuständlichkeit des Ich zu sein.

Wir haben es hier mit eigentümlichen Urteilstäuschungen zu tun, die als introspektive psychologische Täuschungen zu bezeichnen sind. Es unterliegt keinem Zweifel, daß derartige Täuschungen noch einmal von gleicher, ja größerer — weil sie sich oft stärker aufdrängen — Bedeutung für die Psychologie werden werden als Sinnestäuschungen. Es ist ein Zeichen für den noch verhältnismäßig jungen Zustand der Psychologie, daß bisher noch nicht ernsthaft an die Möglichkeit und die Eliminationsnotwendigkeit solcher rein innerlichen Täuschungen gedacht worden ist. Es ist jetzt in manchen Punkten eine Hauptaufgabe, diese introspektiven Täuschungen mit voller Energie zu erurieren; sie scheinen viel weiter zu reichen, als es bisher wohl den Anschein hatte. Wir werden im Verlaufe der Arbeit noch mehrfach Gelegenheit haben, geradezu fundamentale intro-

spektive Täuschungen festzustellen, die als solche angesehen werden müssen, wenn anders wir nicht die logischen Grundsätze preisgeben wollen.

Wir wenden uns nun diesen introspektiven Täuschungen, soweit sie das Verhältnis von Gefühl und Empfindung betreffen, näher zu, und zwar zunächst der vermeintlichen Lokalisation der psychischen Prozesse.

Es ist für unsere Untersuchung förderlich, die Erörterung mit einem historischen Rückblick auf die Anschauungen zu beginnen, die wir bei Homer und Plato in diesen Punkten finden. Es ergibt sich dabei, daß die introspektiven Täuschungen ihre Geschichte gehabt haben. Sie haben sich im Beginn der Psychologie noch weiter erstreckt, als sie heute reichen.

Das primitivste Stadium der Psychologie scheint zwischen körperlichen Organen und psychischen Prozessen überhaupt nicht unterschieden zu haben[1]). Das zeigt sich noch daran, daß auch in späterer Zeit, als man beide längst unterscheidet, die Wortbezeichnungen für sie zum Teil dieselben sind. Noch heute haben Herz, Mark, Bregen eine zweifache Bedeutung. Reste von wirklicher, wenn schon bereits erlöschender Identifizierung finden sich selbst noch bei Homer[2]), als die Poesie bereits einen ihrer größten Höhepunkte erreicht hatte, zu denen sie jemals gelangt ist, und also auch die verbalen Darstellungsmittel für die Seelenerregungen des Menschen bereits einen hohen Grad der Vollkommenheit erreicht hatten.

---

[1]) Über primitive Psychologie vgl. Wundt, Die Anfänge der Philosophie und der Psychologie der primitiven .Völker. In: Allgemeine Geschichte der Philosophie, Kultur der Gegenwart, I, IV, S. 10—16.

[2]) Aus der Literatur nenne ich besonders: C. F. von Nägelsbach, Homerische Theologie, bearbeitet von G. Autenrieth. Nürnberg 1861; W. Schrader, Die Psychologie des älteren griechischen Epos (Homer, homerische Hymnen, Hesiod). Neue Jahrbücher f. Philol. und Pädag. Bd. 131 (1885), S. 145—176; Erwin Rohde, Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 4. Aufl. Freiburg i. B., 1907.

Es wird nicht zu bezweifeln sein, daß eine unter voller Kenntnis der modernen psychologischen Probleme geschriebene allgemeine Geschichte der primitiveren und der antiken Psychologie (und mit ihr auch der Selbstbeobachtung), die nicht nur die eigentlich psychologische Literatur, sondern vor allem auch die gesamte Dichtung grundsätzlich in Betracht zöge, einen sehr wertvollen Beitrag für den Fortschritt der menschlichen Selbsterkenntnis darstellen würde.

Indessen werden im allgemeinen die psychischen Prozesse und die körperlichen Organe bereits geschieden, doch noch nicht so weit, daß nicht eine Täuschung über einzelne ihrer Eigenschaften stattfände. Die psychischen Funktionen werden an derselben Stelle lokalisiert, wohin gleichzeitig miterregte Organempfindungen verlegt werden, sie werden als in den Organen, mit denen sie früher sogar identifiziert wurden, vorhanden gedacht. Die Ansichten Homers über diesen Punkt sind für uns heute sehr merkwürdig: immer wieder, wenn wir in ihm lesen, wundern wir uns, daß nirgends das Gehirn, sondern stets die φρένες, das Zwerchfell, als Sitz der Seele gelten[1]).

Es werden im Grunde alle Seelenvorgänge in den φρένες lokalisiert gedacht[2]).

Dazu stimmt, daß es nach Homerischem Sprachgebrauch bei seelischen Störungen nicht „im Kopf", sondern „im Zwerchfell" nicht „ganz richtig" ist. So heißt es von der Trunkenheit: περὶ φρένας ἤλυθεν οἶνος, οἶνος ἔχει φρένας, etc. In bezug auf geistige Störungen (durch Gottheiten) lesen wir: βλάπτειν, ἠπεροπεύειν φρένας, ἐξελέσθαι φρένας, ἄτη φρένας εἶλε, etc. Wichtig ist, daß auch direkt μαίνεσθαι φρεσί vorkommt.

Kurz, das Zwerchfell nimmt genau die Stellung ein, die heute dem Gehirn zugeschrieben zu werden pflegt. Oder um genauer zu sprechen, während heute zwar noch der Mut, das Selbstbewußtsein wohl in die Brust, die meisten Gemütsphänomene, Kummer, Freude usw., im Grunde aber überhaupt nicht mehr lokalisiert, die Gedanken dagegen noch oft in den Kopf verlegt werden, wird bei Homer alles das ins Zwerchfell

---

[1]) Sehrader (a. a. O., S. 149 f.) erklärt, durchaus nicht zutreffend, eine klare Bestimmung über den körperlichen Sitz der Seele finde sich nicht bei Homer. Weder in der Brust, noch im Kopf, noch, wie allerdings die spätere Vorstellung sei, in den Eingeweiden, werde die Seele lokalisiert gedacht: vielmehr werde wiederholt gesagt, daß die Seele aus dem Munde, oder aus einer Wunde entfliehe. — Es steht meines Erachtens mit der Lokalisiertheit der Seele in den φρένες nicht im Widerspruch, daß sie durch Wunden an anderen Stellen entflieht.

[2]) Lokalisation des Hungers: σίτου τε γλυκεροῦ περὶ φρένας ἵμερος αἱρεῖ.

Lokalisation von Affekten: τέρπεσθαι φρεσίν, πᾶσιν ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἰάνθη, πένθος ἐνὶ φρεσίν, ἄχος ἔλε φρένα, τί δέ σε φρένας ἵκετο πένθος, πόνος oder ἄχος φρένας ἀμφιβέβηκεν, δείδοικα κατὰ φρένα, ἔολπας ἐνὶ φρεσίν, αἰδεῖσθαι φρεσί.

Lokalisation von intellektuellen Funktionen: εἰδέναι κατὰ φρένας, γνῶναι ἐνὶ φρεσίν, ἐπίστασθαι φρεσὶν ἄρτια βάζειν, ἔπεα φρεσὶν εἰδέναι, φράζεσθαι ἐν φρεσίν, νοεῖν, ὁρμαίνειν, μενοινᾶν, μερμηρίζεσθαι φρεσίν.

lokalisiert, das heute auch in der Vulgärpsychologie überhaupt nicht mehr vorkommt. Eine offenbar sehr merkwürdige Erscheinung. (Es finden sich freilich auch schon Anfänge zu anderer Lokalisation.)

Eine vollständige Erklärung dafür kann aus Homer, soweit ich sehe, nicht gegeben werden; vielleicht wird es unter Heranziehung ethnographischen Materials möglich sein, Klarheit zu erlangen, weshalb gerade das Zwerchfell bei der Lokalisation den Vorzug erhielt[1]).

Für einen Teil der Gemütsbewegungen und den Hunger ist der Grund freilich klar: die Empfindung des Hungers ist ganz deutlich in der Gegend des Zwerchfells lokalisiert, ebenso gilt das für die bei Furcht, Angst und sehr schreckhaften Gemütsbewegungen auftretenden begleitenden Organempfindungen.

Es sei gestattet, als Beleg dafür eine Notiz über ein selbsterlebtes starkes Erschrecken einzufügen: Es war am 22. Mai 1908 abends, als ich von der Berliner Königlichen Bibliothek kommend die Behrenstraße hinunterging. Ein starkes Gewitter ging nieder. Plötzlich erfolgte ein ganz besonders schwerer Blitzschlag. Der Blitz konnte nur wenige hundert Meter entfernt von mir niedergegangen sein. — Leider erst etwa zwanzig Minuten später (sonst wären wohl noch genauere Angaben möglich gewesen) konnte ich über den Schreckeindruck dabei folgendes notieren:

„Ein ungeheuerer Donnerschlag plötzlich. Alle Gedanken
„standen völlig still. Aber das Selbstbewußtsein erlosch nicht.
„Das allgemeine Lebensgefühl blieb vollkommen erhalten.
„Der erste Gedanke, der wiederauftauchte, war: die apokalyp-
„tischen Reiter von Rubens, unter gleichzeitiger Begleitung
„sehr deutlicher entsprechender kinästhetischer Sprachvor-
„stellungen, vielleicht auch akustischer. Es war tatsächlich,
„als ‚wenn der Himmel sich auftäte'. Wie der Anbruch des

[1]) Zum Teil scheinen sich im ethnographischen Material freilich die Rätsel statt sich zu lösen, noch zu vermehren. So soll in Indien als Sitz der Gefühlsregungen die Leber gelten. „Man sagt: meine Leber ist schön, d. h. ich bin angenehm berührt; die Leber ist heiß, d. h. der Zorn steigt auf usw." (Joh. Warneck, Die Lebenskräfte des Evangeliums. Missionserfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums. 3. Aufl. Berlin 1908, S. 29). Liegen hier etwa besondere Temperaturempfindungen der Lokalisation zugrunde?

„„Jüngsten Gerichts'. Gleichzeitig mit dem Stehenbleiben „aller Gedanken ging mein Mund (ganz reflektorisch) weit „auf und ich sprach halb triebhaft, halb reflektorisch, ein „halblautes ‚Ach'. Äußerst heftige und unangenehme Organ-„empfindungen des Schrecks, besonders vor dem Magen, wie „Empfindungen von einem Stoß. Heftiger fast als das eigent-„liche Gefühl des Schrecks."

Jene Organempfindung bestand noch stundenlang danach, nicht etwa auch der Schreck.

Nicht ganz so verständlich ist es bereits, wenn ἄχος, πόνος, πένθος ins Zwerchfell verlegt werden und gar für ἐλπίς und χόλος ist gar kein Grund zu entdecken. Sollten etwa die Organempfindungen jener Frühgriechen oder überhaupt die der Völker beginnender Kultur mit den unsrigen nicht identisch gewesen sein, sei es nun, daß sie nach der Intensität oder auch der Qualität von ihnen verschieden gewesen sind? Forschungen stehen noch vollkommen aus.

Oder handelt es sich nur um einen leeren Analogieschluß? Weshalb dann die Affekte der Furcht und der Angst den Ausgangspunkt für die Lokalisierung des Seelenlebens boten, nicht aber die des Mutes und der Tapferkeit, die dann später einen Bruch in die Lokalisationslehre hineinbringen, indem sie ins Herz verlegt werden (entsprechend den sie begleitenden thorakalen Organempfindungen, d. h. den Empfindungen der Weitung und Spannung der sich bei mutiger Verfassung ausdehnenden Brust), dafür möchte immerhin die Ursache darin gelegen haben, daß die Organempfindungen bei Angst und Schrecken weit stärkere und auch anhaltendere (vgl. das obige Beispiel) sind als bei Mut und Tapferkeit. Auch kehrt sich bei länger dauernder Angst die Aufmerksamkeit weit leichter „nach innen" als bei tapferer Seelenverfassung, in der der Geist nach außen gerichtet ist. Auf niederen Kulturstufen, wo das Leben noch in viel höherem Maße als in späterer Zeit bedroht war, mußten die Affekte von Angst und Schrecken aber viel häufiger auftreten als heute[1]). Sie mögen deshalb den Ausgangspunkt

[1]) Dazu kommen die zahllosen Geschöpfe der erregten Einbildungskraft, die so oft das ganze Leben mit Entsetzen erfüllen. Anschauliche Schilderungen über diese beständige Angst vor Dämonen bei Warneck, Die Lebenskräfte des Evangeliums. (Allerdings handelt es sich dort um die besonders passiv veranlagten Malaien.)

für die Lokalisierung der Seelenvorgänge gebildet haben, und nach ihrem Vorbilde sind dann vielleicht die übrigen Gemütsbewegungen, bei denen nicht so deutlich und räumlich eng-umgrenzte Organempfindungen auftraten, auch in die φρένες verlegt worden.

Das Auffallendste bleibt die Lokalisierung der intellektuellen Vorgänge ebenfalls dorthin[1]). Es kann das übrigens jedem, der sie etwa in den Kopf zu lokalisieren beabsichtigt, zeigen, daß dazu — die psychologischen Tatbestände hier durchweg als dieselben vorausgesetzt — kein starker Anlaß vorliegen kann, wenn eine andere Zeit sie ohne weiteres so konstant an eine andere Stelle des Körpers verlegte. Diese Lokalisierung ist wohl so zu erklären, daß das Denken einfach mit den gleichzeitigen Gemütserregungen, besonders Angst an dieselbe Stelle verlegt worden ist, denn die Annahme, daß ehemals das Denken von Organempfindungen in der Gegend des Zwerchfells begleitet gewesen wäre, wäre wohl etwas abenteuerlich.

Die negative Seite der Sache hat schon Grotemeyer erkannt, als er den natürlichen Grund davon in dem Fehlen der Erfahrung fand, „daß angestrengtes Nachdenken vor allem Kopf und Gehirn affiziert, weil abstraktes Denken überhaupt jener Zeit abging, wohl aber fühlte sie Erregungen, die sich in der Brust — durch Atem und Pulsschlag — offenbarten“[2]).

Die Verlegung des Denkens in den Kopf wird in der Tat erst verständlich, wenn es losgelöst von den groben Affekten und Wollungen des äußeren Lebens sich in theoretische Spekulationen versenkt. Bei derartigem angestrengten Nach-

[1]) Es ist unrichtig, wenn Schrader (a. a. O., S. 153 f.) dazu neigt, überhaupt nur die vorwiegend intellektuellen Prozesse in die φρένες zu verlegen, die Gemütsbewegungen dagegen in die στήθεα. Es sind oben Stellen angegeben worden, in denen deutlich das ganze Seelenleben in das Zwerchfell verlegt wird. Es hilft auch nicht, wenn Schrader die φρένες als zweiten Seelenteil sozusagen dem θυμός gegenüberstellt (S. 151). Damit φρένες als Ausdruck für bestimmte Seelenvorgänge gebraucht werden konnte, mußten die physischen φρένες zuvor entweder mit den betreffenden Seelenvorgängen identifiziert oder diese doch mindestens in jene lokalisiert werden; sonst ist der Doppelgebrauch des Wortes einmal für ein körperliches Organ und andererseits für Seelenvermögen undenkbar. So sehen wir uns auf jeden Fall auf ein Stadium zurückgewiesen, in dem alles in die φρένες lokalisiert wurde. Es ist das einzige Organ, in das gelegentlich sämtliche Seelenvorgänge lokalisiert werden.

[2]) Zitiert bei Nägelsbach, a. a. O., S. 384.

denken können dann in der Tat eigenartige Kopfempfindungen auftreten, die den Anlaß zur Lokalisation geben. Denn es kann als allgemeine Regel aufgestellt werden: überall, wo eigentlich Psychisches, d. h. Gefühle oder Funktionen lokalisiert werden (oder lokalisiert worden sind), sind das, was wirklich lokalisiert ist, und den Anlaß zur Urteilstäuschung über eine vermeintliche Lokalisation auch jener gibt, Empfindungsinhalte.

Das Auftreten bestimmter Kopfempfindungen beim Denken (und Vorstellen) ist seit langem durch eine Reihe von Aussagen belegbar. So teilt Fechner eine Angabe des Physiologen A. W. Volkmann mit, der bei Produzierung der Erinnerungsbilder eine gewisse Anstrengung im Kopfe unverkennbar, in den Augen dagegen nicht im geringsten vorfand; ebenso schien ihm „Erinnerung an Gehörtes eine Anstrengung des Kopfes zu veranlassen und das Lokalgefühl der Erinnerungen an Sichtbares und Hörbares ungefähr gleich“ zu sein. Das Gefühl im Kopfe bei angestrengtem Besinnen habe stets einem inneren Druck geähnelt[1]).

Von seiner Frau berichtet Fechner:

„Sie kann einzelne Erinnerungsbilder, wie das einer Rose, „in das Schwarze des geschlossenen Auges hineinzeichnen, so „daß sie davon umgeben scheinen, doch kostet ihr das viel „mehr Anstrengung, als wenn sie das Erinnerungsbild unab„hängig davon zu produzieren sucht, wobei ihr mehr der „innere Kopf, als die Augen tätig zu sein scheint[2]).“

Und von sich selbst sagt Fechner:

„Während bei möglichst scharfer Auffassung von ob„jektiven sichtbaren Gegenständen sowie von Nachbildern „die Spannung deutlich nach vorn geht und bei Wendung „der Aufmerksamkeit zu anderen Sinnessphären nur die Rich„tung zwischen den äußeren Sinnesorganen wechselt, indes „der übrige Kopf nach dem Gefühle spannungslos ist, zieht „sich bei der Beschäftigung der Erinnerungs- oder Phantasie„tätigkeit die Spannung dem Gefühle nach ganz von den „äußeren Sinnesorganen ab, und scheint vielmehr den Teil „des Kopfes, den das Gehirn füllt, einzunehmen[3]).“

---

[1]) G. Th. Fechner, Psychophysik, Bd. II, S. 479. — Vgl. den Kopfdruck vieler Neurastheniker bei geistiger Anstrengung.

[2]) Ebenda, Bd. II, S. 482.

[3]) Ebenda, Bd. II, S. 475 f.

Ebenso spricht Vogt von einer Empfindung des Arbeitens im Kopf [1]).

Auch Sollier vertritt den gleichen Standpunkt und weist darauf hin, daß auch Störungen dieser „Zerebralempfindungen" eintreten können.

„Wenn wir denken, wenn wir uns erinnern, wenn sich „irgendein intellektueller Akt vollzieht, so wissen wir, daß „es in unserem Kopf geschieht. Bei Marguerite ist diese „Empfindung, die während ihres zweiten Anfalles fortbestand, „während des gegenwärtigen verschwunden: sie hat keine „Empfindung zerebraler Arbeit mehr, sie fühlt nichts im Kopf, „wenn sie denkt, wenn sie sich erinnert, möge es sich nun „um spontane Erinnerungen handeln oder um Erinnerungen, „die sie sich willkürlich zurückruft. Der Kopf ist ein träges „Ding. Sie hat von dem Funktionieren des Gehirns keine „Empfindung mehr. Sie hat die zerebrale Cönesthesie verloren. „Die Tatsache, daß sie ihre Impressionen in den Busen oder „den Unterleib lokalisiert, hat an sich keine Bedeutung, und wir „lassen diese Verkehrung der Lokalisation, über die man „übrigens Hypothesen aufstellen könnte, von denen jede so „plausibel oder haltlos wie die andere wäre, auf sich beruhen. „Das, was wir festhalten wollen, ist lediglich das Verschwinden „der Zerebralcönesthesie, der Empfindung des Funktionierens „des Gehirns bei dieser Kranken. Man leugnet oft diese „Zerebralcönesthesie, die mir im Gegenteil bei zahlreichen „Psychoneurosen und Psychosen eine sehr große Rolle zu „spielen scheint. Wenn im Normalzustande ihr Vorhandensein „schwer zur Evidenz zu bringen ist, so scheint die Tatsache, „daß sie in gewissen abnormen Zuständen verschwindet, ihre „reelle Existenz deutlich zu beweisen [2])."

Kopfempfindungen dieser Art sind es in der Tat, die die intellektuellen Funktionen manchem in den Kopf lokalisiert

---

[1]) Zeitschrift für Hypnotismus, Bd. IV, S. 235. — R. Lagerborg (Zur Abgrenzung des Gefühlsbegriffs. Arch. f. d. ges. Psychol., Bd. IX, 1907, S. 457) hat unrecht zu meinen, daß das, was Vogt damit bezeichnet, identisch sei mit Orths Bewußtseinslage oder mit Tätigkeits- und Spannungsgefühl. Vogt unterscheidet durchaus zwischen Gefühl und Empfindung und meint mit jenem Wort lediglich Kopfempfindungen.

[2]) Sollier et Boissier, Hypermnésie avec paresthésie. Journ. de psychologie normale et pathologique, Bd. III, S. 465.

erscheinen lassen, was in Wahrheit lediglich eine Urteilstäusehung ist. —

Auch bei Plato finden wir noeh eine Lokalisation der psychischen Vorgänge, aber sie ist ungleich sieherer und eindeutiger als bei Homer. Auch in diesem Falle wird der Ort natürlieh nach Maßgabe der parallelen Organempfindungen bestimmt: Die Vernunft wird in den Kopf lokalisiert, Mut und Tapferkeit in die Brust, der Hunger wieder ins Zwerchfell; desgleichen verlegt Plato den Durst ebendahin, während es uns vielleicht näherliegend ersehiene, ihn in die Raehenhöhle zu lokalisieren.

Ich gebe die Hauptstelle für diese Dinge wieder; sie findet sieh im Timäus.

„Und der Auferbauer des Göttlichen wurde er selbst „(der höchste Gott), die Erzeugung des Sterbliehen aber zu „bewerkstelligen, übertrug er den von ihm Erzeugten (den „anderen Göttern). Diese aber, indem sie der Seele unsterb„liehen Ursprung überkamen, umkleideten dieselbe, ihn naeh„ahmend, mit dem sterbliehen Leibe, übergaben ihrer Len„kung, wie ein Fahrzeug, den ganzen Leib und gestalteten „in diesem daneben eine andere Gattung der Seele, die „sterbliehe, in weleher sich mäehtige und unabweisliche „Leidenschaften regen: zuerst die Lust, des Bösen stärkster „Köder, dann der Schmerz, des Wohlbefindens Verseheueher, „ferner kecker Mut und Verzagtheit, ein Paar unüberlegte „Ratgeber, sowie der sehwer zu beschwichtigende Zorn und „die verführerische Hoffnung; indem sie diesen notgedrungen „eine unverständige Täusehung der Sinne und eine zu jedem „Wagnis bereite Liebe beimischten, fügten sie so den sterb„liehen Teil (der Seele) zusammen. Weil sie aber darum „Seheu trugen, das Göttliehe ohne die dringendste Not zu „verunreinigen, wiesen sie dem Sterblichen, von jenem ge„trennt, einen anderen Teil des Leibes zur Wohnung und „schieden, das Geniek dazwischen einfügend, dureh eine Erd„zunge und Grenzseheide Kopf und Brust, damit beide ge„trennt bleiben. An die Brust aber und den sogenannten „Brustharnisch fesselten sie den unsterbliehen Teil der Seele „und sehieden wiederum die Höhlung des Brustkastens und „legten, wie man die Wohnung der Frauen von der der „Männer trennt, zwischen beide das Zwerchfell. Danach

„wiesen sie dem der Mannheit und des Mutes teilhaftigen,
„kampflustigen Teile der Seele seinen Sitz näher dem Kopfe,
„zwischen Genick und Zwerchfell an, damit er, der Vernunft
„gehorsam, gemeinschaftlich mit ihr, gewaltsam das Ge-
„schlecht der Begierden im Zaum halte, wenn es in keiner
„Weise freiwillig dem von der Burg aus ergangenen Gebote
„und der Vernunft gehorchen wolle . . . Dem der Speise
„und des Trankes begierigen Teil unserer Seele und dem,
„was vermöge der Natur unseres Körpers ein Bedürfnis
„fühlt, wiesen sie seinen Wohnsitz zwischen dem Zwerchfell
„und der in der Gegend des Nabels gezogenen Grenze an . . .
„und fesselten an diese Stelle den so beschaffenen Teil wie
„ein wildes Tier, das aber doch fest mit uns verbunden, er-
„nährt werden müsse, wenn irgend das sterbliche Geschöpf
„bestehen solle[1])."

Wenn es nun schon bei den Affekten geschehen konnte, daß selbst Plato sie nicht von den begleitenden Organempfindungen zu sondern vermochte und sie mit diesen zugleich lokalisierte, wie viel leichter wird dieser Fehler dann noch bei den gewöhnlichen Gefühlen begangen werden müssen, die bei weitem nicht so intensiv sind wie die Affekte und deshalb viel schwerer zur isolierten Beobachtung gebracht werden können. Es ist sogar selbstverständlich, daß es für sie aus diesem Grunde noch weit länger dauern muß, bis ihre Nichtlokalisiertheit allgemein anerkannt ist. Die Lokalisation der Gefühle ist nichts als eine Urteilstäuschung, die natürlich so lange überzeugend wirkt, wie sie besteht.

Der Gegenpartei gegenüber haben wir aber den Vorteil, daß wir das Zustandekommen und damit auch das Vorhandensein einer solchen Urteilstäuschung von unserem Standpunkte aus plausibel machen können. Während die Gegenpartei nicht in der Lage ist zu erklären, wie unsere Behauptung der Nichtlokalisiertheit der Gefühle entstehen kann, wenn sie nicht auch in Wirklichkeit bestände.

Ganz evident ist heute die Nichtlokalisiertheit auch für minder gute Beobachter bereits bei den Prozessen des Denkens.

[1]) Plato, Timäus. Sämtliche Werke, deutsch von H. Müller, mit Einleitungen von K. Steinhart. Leipzig 1857, Bd. VI, S. 193 ff. (Kapitel 31 f., bzw. 69 f.).

In diesem Falle sind die begleitenden Empfindungen zumeist so schwach, daß kaum noch irgend jemand ernsthaft an eine Lokalisation denkt, sondern leicht erkannt wird, daß in den Fällen, wo eine Lokalisation vorzuliegen scheint, eine durch begleitende Empfindungen hervorgerufene Täuschung vorliegt.

Aber auch die Lehre von der Nichtlokalisiertheit der Gefühle hat bis in die allerletzte Zeit hinein schließlich den Sieg davongetragen. Das Bekanntwerden mit einigen pathologischen Tatbeständen beginnt jetzt aber einen Rückschritt einzuleiten, dem vorgebeugt werden muß.

Es gibt nämlich eine Reihe pathologischer Affektzustände, in denen häufig von den Kranken eine Art von Lokalisation der Affekte behauptet wird. So findet man in allen Lehrbüchern der Nervenkrankheiten Fälle mitgeteilt, in denen Kranke Angstzustände in bestimmte Körpergegenden lokalisieren[1]). Besonders häufig ist die sogenannte Präkordialangst. Doch kann die Angst auch in andere Körperpartien verlegt werden. So spricht Ka. von „Kopfangst", von „im Kopf lokalisierter Angst"[2]).

Auf eine an ihn gerichtete Frage gab er sogleich zu, daß die Angst sich mit sehr starken Kopfempfindungen verband, die offenbar die Lokalisation vortäuschten. Das gleiche gilt von einer Versuchsperson Vogts, die Anfälle von „Rückenangst" hatte; auch bei ihr lag eine „Kriebelempfindung" im Rücken zugrunde[3]).

Die Präkordialangst, die Ebbinghaus als eine völlig „unerklärliche", was wohl motivlose bedeuten soll, bezeichnet, ist nicht durchaus grundlos. Zugrunde liegen ihr besondere krankhafte, zusammenschnürende und druckhafte unlustvolle Empfindungen, die der Gesunde nicht hat. Diese ziehen die Aufmerksamkeit auf das Herz und, da der Nervöse stets zu hypochondrischen Befürchtungen geneigt ist, so entsteht bei ihm nun leicht die Besorgnis, daß diese unlustvollen Empfindungen das Zeichen einer ungenügenden Herztätigkeit, wohl gar Vorboten eines Herzschlages sind. Die Übererregbarkeit seiner

---

[1]) Vgl. z. B. H. Oppenheim, Lehrbuch der Nervenkrankheiten, 5. Aufl. Berlin 1908.

[2]) Journ. f. Psychol. u. Neurol., Bd. VII, S. 59.

[3]) O. Vogt, Zur Kenntnis des Wesens und der psychologischen Bedeutung des Hypnotismus. Zeitschr. f. Hypnotismus, Bd. IV, 1896, S. 230.

Unlustaffekte läßt sofort einen Angstzustand auftreten, immer mehr richtet er voll Sorge seine Aufmerksamkeit auf die Herztätigkeit, und da geschieht es leicht, daß er jetzt zu unruhig und zu unaufmerksam ist, um den Herzschlag mit Evidenz konstatieren zu können; wozu, wie man sich leicht überzeugen kann, eine gewisse Konzentration erforderlich ist, — er müßte denn gerade ungewöhnlich heftig sein. So tritt denn bei ihm noch die Befürchtung hinzu, das Herz stehe still, oder umgekehrt, wenn die ängstliche Spannung Herzklopfen erzeugt, es schlage viel zu heftig, kurz, der Affekt vermehrt sich noch mehr. Liegt es nun fern, anzunehmen, daß die Lokalisation der Angst auch hier nur eine scheinbare ist, die durch andere Umstände vorgetäuscht wird? Erstens bezieht sie sich auf das Herz, zweitens ist sie ja von zusammenschnürenden Empfindungen in der Herzgegend begleitet, die unter dem Einfluß der Aufmerksamkeit natürlich erst recht stark geworden sind, und drittens endlich können noch die Empfindungen des Herzklopfens hinzukommen[1]).

Analog ist es in allen anderen Fällen. Denn überall, wo lokalisiert wird, lassen sich außer dem Affekt abnorme Empfindungen in der betreffenden Körpergegend nachweisen. So erklärt es sich denn auch, wie Ebbinghaus zu dem Ausspruch kommen konnte, die Angst, die hysterische Zustände oder Störungen der Herztätigkeit begleitet, sei nicht der Affekt der Angst, sondern „eine völlig unerklärliche, gleichwohl aber sehr lebhafte, elementare reine Angstempfindung“[2]).

Die extremste Lehre hat Lagerborg aufgestellt. Seine Theorie sagt: auch die Gefühle der Lust und Unlust, sowohl die an Vorstellungen wie die an höhere und niedere Sinnesempfindungen geknüpften, hätten den „Charakter einer unklaren, schlecht lokalisierten Empfindung“[3]). Er geht damit

[1]) Eine gebildete Dame, der ich den obigen Abschnitt in die Schreibmaschine diktierte, bestätigte spontan auf Grund eigener Erfahrungen die Richtigkeit der obigen Analyse der Präkordialangst. — Es liegen ihr übrigens einige leichtere an mir selbst gemachte Erfahrungen zugrunde, insbesondere hinsichtlich des Falles, in dem die innere Aufregung die Herzkontraktionen nicht wahrnehmen läßt und so die Befürchtung ihres Aussetzens eintritt. (Die Kontrolle des Pulsschlages beweist sofort ihre Unrichtigkeit.)

[2]) H. Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie, 2. Aufl., Bd. I, S. 429; zitiert von Lagerborg, Arch. f. d. ges. Psychol., Bd. IX, S. 401.

[3]) Lagerborg, Das Gefühlsproblem. Leipzig 1905, S. 32 u. 35.

noch über Stumpf hinaus und beseitigt den Unterschied zwischen Gefühlen und Empfindungen gänzlich.

„Gefühle und die Empfindungen körperlicher Zustände „unterscheiden sich für die unmittelbare Erfahrung nur darin, „daß die Empfindungen bestimmt lokalisiert und differenziert „werden, die Gefühle undeutlich oder gar nicht. Sobald ein „Gefühl gesteigert und lokalisiert wird, wird es Empfindung „genannt: die Unlust wird Schmerz, die Lust Wollust, das „Gemeingefühl spezielle motorische und viszerale Empfin- „dungen[1])."

Auch an anderer Stelle erklärt Lagerborg auf das bestimmteste, daß die Gefühle überhaupt nur Vorstadien der Empfindungen seien, daß alle Gefühle und Affekte bei weiterer Entwicklung zu Empfindungen würden[2]).

Eine solche Annahme erscheint mir schon deshalb unannehmbar, weil es eine Brücke zwischen Ich und Nicht-Ich nicht gibt, Gefühle und Empfindungen stets subjektiver resp. objektiver Natur sind. Eine solche Doktrin, wie Lagerborg sie vorschlägt, stände auch in vollem Widerspruch zu den Zuständen der Ekstase, für deren Analyse ich auf den betreffenden Band des vorliegenden Werkes verweisen muß: die Affekte, die in diesen Fällen weit über ihre normale Stärke gesteigert sind, werden keineswegs zu Empfindungen. Die einzige Tatsache, auf die sich Lagerborg berufen könnte, wären einzelne Angaben in Krankheitsberichten, von der Art, wie sie Ka. gelegentlich gemacht hat. Bei starken Ängstzuständen sagte er einmal, die Angst sei wie in den Kopf lokalisiert, es sei schon gar kein Angstgefühl mehr, sondern geradezu eine Angstempfindung. Ich halte jedoch auch das für eine Täuschung, die durch starke Organempfindungen hervorgerufen wurde.

Verwandt mit Lagerborgs Auffassung ist ferner die Meumanns. Auch Meumann gibt die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Gefühlen und Empfindungen auf, nur betrachtet er letztere als Verschmelzungen aus Organempfindungen[3]). Gegenüber Stumpf steht er uns aber insofern weit

---

[1]) Ebenda, S. 35.

[2]) Zur Abgrenzung des Gefühlsbegriffs, Arch. f. d. ges. Psychol., Bd. IX, S. 150—162.

[3]) E. Meumann, Intelligenz und Wille, S. 217: „Die Gefühle fasse ich als Verschmelzungen aus Organempfindungen auf."

näher, als er die spezifische Subjektivität, den nicht weiter reduzierbaren Ich-Charakter der Gefühle anzuerkennen scheint. Nur prädiziert er ihn auch noch von den Organempfindungen. Die Differenz gegenüber dem von uns vertretenen Standpunkt beschränkt sich also darauf, daß wir nur den Gefühlen diesen Charakter zuerkennen zu dürfen glauben. Und wir sehen einen wichtigen Beweis dafür eben in dem Tatbestande der Depersonalisation, wo der objektive Charakter der Organempfindungen so deutlich hervortritt.

Auch der Lehre Störrings, daß Organempfindungen und Gefühle zu einem höheren Ganzen, dem Affekt, verschmelzen können[1]), kann ich in ihrem wörtlichen Sinne nicht zustimmen. Miteinander verschmelzen können nur Phänomene derselben Gattung: Gefühle mit Gefühlen, Empfindungsinhalte mit Empfindungsinhalten, nicht aber auch Empfindungen mit Gefühlen. Aber selbstverständlich gebe ich zu, daß Gefühle und Empfindungen, besonders Organempfindungen in der Regel nicht voneinander scharf gesondert werden, wie ich das bereits oben betonte. Aber die Unterlassung und selbst das Mißglücken einer Analyse bedeuten noch in keiner Weise eine Verschmelzung. Eine solche liegt nur vor, wenn die Resultante der beiden Grundphänomene etwas wirklich Neues ist, wie es etwa das Grün gegenüber den Grundfarben Blau und Gelb darstellt.

11. Die „Subjektivierung" von Sinnesinhalten. Die Einfühlungseinigung des Ich mit den Inhalten. — Die angebliche besondere Subjektivität der Gemeinempfindungen.

Wir kommen jetzt zu einem weiteren Punkte: zu der Tatsache, daß sich hin und wieder Behauptungen der Art finden, daß auch die Empfindungen selbst ein Ichzustand im eigentlichsten Sinne des Wortes seien, und zwar nicht nur die Körperempfindungen, von denen wir diese Rede sogar gewohnt sind, sondern auch andere Empfindungen. In einzelnen Fällen werde uns das völlig deutlich. Und zwar pflegt in der Regel auf den Umstand hingewiesen zu werden, daß wir von einem Geschmack, einem Geruch oder auch einem Klang oder einer Farbe innerlich „ganz erfüllt" sein können. Es handle sich

[1]) G. Störring, Vorlesungen über Psychopathologie. Leipzig 1900, S. 25.

dann offenbar um eine Ichzuständlichkeit, das Ich gehe in den Sinneseindruck ein und in ihm auf. Der Sinnesinhalt werde zu einem Zustande des Ich. So spricht man von „Akten der Gegebenheit"; das eine Mal sei mir ein Sinneseindruck als Objektivität, das andere Mal als mein eigener Zustand gegeben. Das eine Mal stehe ich ihm gegenüber, das andere Mal gehe ich in ihm auf resp. er in mir.

Diese Argumentationsweise wird namentlich für ästhetisch empfängliche Naturen verführerisch sein. Sie kann sogar durch gewisse vermeintliche Selbstbeobachtungen Goethes in der Farbenlehre gestützt werden, wo er davon spricht, das Subjekt gehe in der oder jener Farbe völlig auf, es werde zur Farbe selbst.

„Diese einzelnen bedeutenden Wirkungen (Gefühlswir-
„kungen der Farben) vollkommen zu empfinden, muß man
„das Auge ganz mit einer Farbe umgeben, z. B. in einem
„einfarbigen Zimmer sich befinden, durch ein farbiges Glas
„sehen. Man identifiziert sich alsdann mit der Farbe;
„sie stimmt Auge und Geist mit sich unisono[1])."

Auch Plotin sagt mit Bezug auf ekstatische Zustände, in denen intensive und sehr heftig gefühlsbetonte Lichtvorstellungen auftreten[2]): . . . ἑαυτὸν μὲν ἠγλαισμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρὸν . . .[3])

Ein anderer Ekstatiker, Symeon der neue Theologe, sagt ähnlich: „Und er machte mich dem Feuer, machte mich dem Lichte gleich[4])."

Aber auch eine auf solche übrigens nicht allzuhäufige Aussagen gegründete Lehre von der Subjektivität der Sinnesinhalte hält einer genaueren Selbstbeobachtung nicht stand. Wenn irgendwo die Theorie der Einfühlung am Platze ist, so ist es hier. Wir erörtern das näher, indem wir den Prozeß der Einfühlung in seinen verschiedenen Stufen verfolgen. Bei jeder „Hingabe" an einen Gegenstand können verschiedene Stadien beobachtet werden.

---

[1]) Goethe, Zur Farbenlehre, Tübingen 1810, Bd. I, S. 289, § 763.

[2]) Darüber näheres in dem die Ekstase behandelnden Bande.

[3]) Enneaden VI, VII, 9. (Ausg. Müller, Bd. II, S. 454, Z. 2f.) — Müller: „Selbst im Strahlenglanz voll intelligiblen Lichtes oder vielmehr als reines Licht selbst . . ."

[4]) Zitiert bei M. Buber, Ekstatische Konfessionen, Jena 1909, S. 48.

Im ersten Stadium steht der Gegenstand mir völlig fremd gegenüber, er verharrt in seinem abgeschlossenen Sein und ich bin mir deutlich bewußt, daß die Gefühle, die seine Betrachtung in mir erregt, nur mir angehören, ich fühle mich von dem Gegenstande so oder so bewegt. Es ist dies unser gewöhnliches alltägliches Verhältnis zur Welt. Das Haus gegenüber gefällt mir oder gefällt mir nicht, eine Farbe macht einen angenehmen oder unangenehmen Eindruck auf mich. Der Gegenstand bleibt was er ist, und ich bleibe, was ich bin. Von Personen gilt ein Gleiches. Die gefühlshafte Vorstellung ihres Innenlebens bleibt, wenn überhaupt vorhanden, eine an Intensität ganz schwache. Ich habe gar kein Bewußtsein davon, daß diese vorgestellten Gefühle etwa leichteste Modifikationen meiner selbst sind. Ich bin vielmehr völlig von dem Gedanken erfüllt, daß es sich um eine fremde Seelensphäre handelt, die ich begrifflich durch bloßes Denken erfasse. Das fremde Seelenleben „dringt nicht tiefer in mich ein", sondern ich stehe ihm durchaus gegenüber. Es mag das, objektiv betrachtet, ein Irrtum sein, es mögen in Wahrheit vielmehr dem Denken bereits schwach vorgestellte Gefühle parallel gehen und diese Zustände meiner selbst, allerschwächste Affektionen meines Ich sein, zum Bewußtsein kommt mir das nicht.

Die zweite Stufe ist die eines Nacherlebens. Es hat vor allem statt gegenüber belebten Objekten, wir können kaum ein menschliches Gesicht, ja selbst kein Tier eingehender ansehen, ohne ihm in gewissem Grade nachzufühlen. Diese Fähigkeit, zu der auf der ersten Stufe erst ein erster Ansatz vorlag, hat Lipps als Instinkt bezeichnet, denn ihr Kern ist nicht durch Assoziation oder Erfahrung erklärbar, sondern nur aus einer primären angeborenen Anlage[1]). Wenn wir ein Porträt betrachten, so steht uns auch der innere Mensch des Dargestellten mehr oder weniger gut vor Augen. Wir reproduzieren in der Vorstellung und wahrscheinlich heißt das mit bereits leise beginnendem Gefühl — die Intensität davon ist nach der individuellen Anlage freilich sehr verschieden und bei den meisten Individuen scheinen die Phantasiegefühle noch unterhalb der Intensität der schwächsten, „echten" Gefühle zu

[1]) Th. Lipps, Leitfaden der Psychol., 2. Aufl., Leipzig 1906, S. 198ff.; Das Wissen von fremden Ichen, Psychologische Untersuchungen, Bd. I, 1907, S. 694—722.

bleiben — das eigene Lebensgefühl des fremden Individuums. Diese Einfühlung ist zugleich die Wurzel aller Physiognomik und die Frage nach dem Rechte der letzteren fällt zusammen mit der Frage nach der Zuverlässigkeit der Einfühlung, die ihre Grundlage bildet. Diese Einfühlung erstreckt sich über das ganze Reich der tierischen Welt. Wenn die Ameise ein ihr von einer anderen streitig gemachtes Objekt krampfhaft festhält, so glauben wir bei näherem Zuschauen ihre psychische Anspannung nachzufühlen, so gut wie wir den mit sich und seinen Werken ringenden Michel Angelo zu verstehen glauben.

„Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir." (Dilthey)[1]). Dieses Verstehen heißt nichts anderes als Nachfühlen, Nacherleben. „Wir erklären durch rein intellektuelle Prozesse, aber wir verstehen durch das Zusammenwirken aller Gemütskräfte in der Auffassung[2])."

Nun aber zeigt sich, daß dieses Nachfühlen nicht notwendig auf die tierische Welt beschränkt ist. Es ist vielmehr erst das Ergebnis einer langen, von erkenntnistheoretischen Erwägungen getragenen Entwicklung, wenn die Nachfühlung sich im Laufe der Kultur mehr und mehr auf die tierische Welt und auch ihr gegenüber mehr und mehr auf ihre höchsten Entwicklungsstufen beschränkt hat. In den Anlagen des primitiven Menschen ist ein ganz anderes Verhalten vorgebildet. Der primitive Mensch neigt zum Animismus, er beseelt jedes, ein relatives Ganzes bildende körperliche Objekt. Den Baum wie den Stein, den dahinjagenden stauberfüllten Sturm, der als ein relativ festes Ganzes von brausender Luft gedacht wird, nicht minder als das Sonnengestirn, das Leben und Wärme gibt. In alles fühlt er sich ein, belebt es aufs deutlichste. Das zeigt, wie verschieden von der unsrigen die Psyche bei ihm noch disponiert ist.

Dem Kulturmenschen ist diese Fähigkeit fast ganz verloren gegangen. Die unablässige, durch Jahrhunderte geübte und schon dem Unerwachsenen ständig eingeflößte Kritik hat die Fähigkeit der Einfühlung langsam absterben lassen. Auch weist vieles daraufhin, daß die Individualität des Kultur-

[1]) Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Sitzungsberichte der Berl. Akad. d. Wissenschaften, 1894, S. 1314.

[2]) Ebenda S. 1342.

menschen überhaupt eine stabilere, festere ist, als die des primitiven Menschen, der sich in seiner psychischen Konstitution dem Kinde nähert. Es gilt aber der Satz: je schärfer umrissen, unerschütterlicher eine Individualität ist, desto geringer pflegt ihr Nachfühlungsvermögen zu sein, denn jede Nachfühlung bedeutet eine beginnende Umbildung der eigenen Individualität.

Doch in der Kunst lebt die Einfühlung wieder auf. In der Dichtung wie in der bildenden Kunst. Sie beide vermögen es zuweilen die schon verlorene Fähigkeit wieder wachzurufen und alle Dinge mit Seele zu erfüllen.

Auch auf dieser zweiten Stufe der Einfühlung stehen uns Menschen, Tiere und Dinge noch in ihrem selbständigen Sein gegenüber. Wir stellen uns ihr eigenes psychisches Sein nur vor, das Nacherleben ist noch wenig über die Sphäre des Vorstellens hinausgelangt, und auch wo das der Fall ist, bleiben wir uns dessen deutlich bewußt, daß es zwei Subjekte sind, um die es sich handelt, eins, das nachfühlt, und eins, dem nachgefühlt wird.

Aber es ist die Eigenschaft des Vorstellens von Gefühlen, daß es dahin tendiert, sich in echte Gefühle zu verwandeln. Die nachgefühlte Lust und Freude fängt an zu eigener Lust und Freude zu werden, und die nacherlebte Trauer teilt sich uns selbst mit. Am leichtesten vollzieht sich diese Umwandlung mit den Stimmungen und den leichteren Gefühlsbewegungen. Mit der Stärke der Affekterregung wird sie zunehmend schwieriger, so daß vom normalen Individuum ein irgendwie intensiverer Affekt überhaupt nicht mehr wirklich nacherlebt wird. Auch besteht noch, wie es scheint, ein Unterschied zwischen exzitierenden und deprimierenden Gemütsbewegungen; die depressiven Affekte teilen sich leichter mit als die exzitierenden. Wenigstens ist es so bei den meisten Individuen, speziell allen nervösen, d. h. zur Depression überhaupt Disponierten. Beim Maniacus dürfte es dagegen umgekehrt sein. Je größer die Disposition zu bestimmten Affekten ist, um so leichter geht auch das Vorstellen der betreffenden Gefühle in wirkliche Gefühle über.

Tritt dieser Übergang ein — er vollzieht sich bei den einzelnen Individuen sehr verschieden leicht oder schwer —, so erreichen wir damit die dritte Stufe der Einfühlung. Jetzt wird das „Eigenleben" eines Menschen, eines Tieres oder auch

einer Farbe nicht mehr bloß vorgestellt, sondern es wird wahrhaft miterlebt. Ich stelle mir nicht bloß vor, wie das innere Leben eines Menschen beschaffen ist, sondern ich erlebe es in mir. Ein mehr oder weniger starker Ansatz zum gleichen Lebensgefühl ist in mir hervorgetreten, meine eigene Daseinsstimmung will sich modifizieren.

Auf dieser Tatsache beruht auch die eigentliche charakterbildende Kraft der Versenkung in fremde Individualität.

Wer mit Hingebung und Empfänglichkeit Goethe liest, dem wird es bald zu Mute, als wenn etwas aus seinem Geist in ihn überströme. Die Vorstellung des Lebensgefühls des Dichters tendiert mehr und mehr dahin, sein eigenes in seinem Sinne zu transformieren, aus der bloßen Vorstellung wird echtes Gefühl. Er fühlt sich, wie Goethe sich fühlte.

Solche Erfahrungen sind zu allen Zeiten gemacht worden.

„Und wir Jünglinge sangen
„Und empfanden wie Hagedorn."

singt Klopstock[1]).

Goethe selbst spricht von „meiner alten Gabe, die Welt mit den Augen desjenigen Malers anzusehen, dessen Bilder ich mir eben eingedrückt[2])."

Wir verwandeln uns selbst in der seelischen Anschauung anderer, sobald dieselbe eine tiefergehende wird. Unser eigenes Personalgefühl beginnt sich aufzulösen und umzuwandeln. Auch in der Kunstbetrachtung gibt es diesen Moment.

Und nicht nur der Porträt- und Menschenkunst gegenüber tritt solches ein. Auch die Baukunst vermag den Menschen „über sich selbst zu erheben", indem sie ihre eigene Seele in ihn überströmt. Und wenn gar alles, monumentale Gestalten der Geschichte, der Dichtung und Kunst und monumentale Architektur sich zusammenfinden, so ergibt sich eine Umwandlung des Menschen, wie sie nirgend stärker erlebt werden kann und klassischer zum Ausdruck gebracht worden ist als durch Goethes Ausspruch über die Wirkung Roms: „Der gemeinste Mensch wird hier zu etwas[3])."

Steigert sich diese Fähigkeit zur Nachfühlung über einen

---

[1]) In der Ode „Der Züricher See".

[2]) Goethe, Italienische Reise. Venedig, 8. X. 1786.

[3]) Italienische Reise. 13. XII. 1786. — Winckelmanns Briefe sind voll von ähnlichen Worten.

gewissen Grad hinaus und wird sie allseitig, so entsteht die typische Konstitution der großen Nachfühler: sie sind stets dahin disponiert, fremdes Seelenleben zu ihrem eigenen werden zu lassen. Diese Fähigkeit ist bei ihnen auf das entschiedenste gesteigert. Aber zugleich ermangeln sie der Festigkeit ihres eigenen Lebensgefühls. Sie leben eigentlich dauernd von anderen, nicht auf Grund ihrer selbst. Und darum bringen sie es nicht zu völlig eigener Produktion. All ihre Produktivität geht, so glänzend sie auch scheinen kann, auf Reproduktion, auf Wiederbelebung anderer hinaus.

Ein ganz extremer, bereits ins Pathologische übergehender Fall von Einfühlungsfähigkeit ist der Amiels, dessen Tagebücher eine große Fülle wertvoller, hierher gehöriger psychologischer Materialien enthalten[1]).

Amiel, der uns weiter unten noch einmal beschäftigen wird, charakterisiert seine Einfühlungsfähigkeit vortrefflich wie folgt: „Quand je pense aux intuitions de toute sorte que j'ai „eues depuis mon adolescence, il me semble que j'ai vécu „bien des douzaines et presque des centaines de vies. Toute „individualité se moule idéalement en moi ou plutôt me forme „momentanément à son image, et je n'ai qu'à me regarder „vivre à ce moment pour comprendre cette nouvelle manière „d'être de la nature humaine. C'est ainsi que j'ai été mathé„maticien, musicien, érudit, moine, enfant, mère etc. Dans „ces états de sympathie universelle, j'ai même été animal et „plante, tel animal donné, tel arbre présent. Cette faculté „de métamorphose ascendante et descendante, de dépli„cation et de réimplication, a stupéfié parfois mes amis, „même les plus subtiles. Elle tient sans doute à mon ex„trême facilité d'objectivation impersonnelle, qui produit à „son tour la difficulté que j'éprouve à m'individualiser pour „mon compte, à n'être qu'un homme particulier, ayant son „numéro et son étiquette. Rentrer dans ma peau m'a tou„jours paru curieux, chose arbitraire et de convention. Je „me suis apparu comme boîte à phénomènes, comme lieu de „vision et de perception, comme personne impersonnelle, „comme sujet sans individualité déterminée, comme détermi„nabilité et formabilité pures, et par conséquent ne me

[1]) Amiel, Fragments d'un journal intime. Genève 1884, 2 Bde.

„résignant qu'avec effort à jouer le rôle tout arbitraire d'un „particulier, inscrit dans l'état civil d'une certaine village, „d'un certain pays[1])." —

Über den primären psychologischen Sachverhalt der Einfühlung, wie wir ihn darstellten, pflegt sich nun eine Schicht von Spekulation zu legen, die auf höherer Kulturstufe die Grenze bewußter Phantasie freilich nicht mehr überschreitet. Ihre Voraussetzung ist, daß das nacherlebende Individuum sich dessen völlig bewußt bleibt, daß die neue teilweise transformierte Gestalt seines Selbstgefühls von seinem gewöhnlichen abweicht, daß es eine fremde Weise des Erlebens ist. Dann kann nun, wie nicht unverständlich ist, in ihm der Gedanke auftauchen, daß es vielleicht an einem anderen fremden Leben nunmehr unmittelbaren Anteil habe. Das Nacherleben ist ja jetzt kein bloßes Vorstellen des fremden Lebens mehr, sondern es ist ein echtes Erleben, zugleich ist es aber doch nicht die Weise des „eigenen", für das Individuum selbst charakteristischen Lebens. Was Wunder, daß es ihm scheint, als seien die metaphysischen Schranken, die es vom anderen Individuum trennen, nunmehr durchbrochen. Das fremde Leben wird nicht als Spiegelbild nacherlebt, sondern es erscheint als unmittelbar miterlebt. Wie nach James der Inhalt der Gesichtsempfindungen, z. B. des Purpur für mich und einen andern, denselben Inhalt erlebenden Subjekt nicht bloß qualitativ, sondern auch numerisch identisch ist, so soll dasselbe nun auch von den Gefühlen gelten: was ich erlebe, das scheinen nicht mehr meine Gefühle, sondern die eigenen Gefühle des anderen zu sein.

Auch dieser Gedanke gilt gleichmäßig von Menschen, Tieren und unbelebten Gegenständen bis hinab zum „Eigenleben" einer Elementarfarbe, also eines selbst belebt gedachten Sinnesinhaltes[2]). Noch genauer und besser ist es freilich wohl, wenn wir die Lage dahin bestimmen, daß das betreffende Erlebnis als zwei Ichsphären angehörend gedacht wird: wenn es auch nicht meine gewöhnliche Gefühlsweise ist, so ist es doch immer noch die meine, denn ich bin es, der jetzt so empfindet — dieses Bewußtsein geht wohl in der Regel nicht

[1]) A. a. O., Bd. II, S. 18f.

[2]) So wird Seele in Seele geschachtelt. Der Sinnesinhalt existiert nur in meinem Bewußtsein, gleichwohl kann auch ihm für die Dauer seiner Existenz ein eigenes Leben zugesprochen werden.

verloren —, zugleich aber drängt sich doch der Gedanke auf, daß es nicht bloß mein Erlebnis ist, sondern daß das andere Subjekt genau so und zwar nicht bloß qualitativ ebenso, sondern auch metaphysisch identisch fühlt. Die Gefühlslage ist sowohl die meine, wie die seine. Das eigentlich ist der Zustand der ästhetischen Einigung.

„Ich sah die Welt mit liebevollen Blicken,
„Und Welt und ich, wir schwelgten im Entzücken;
„So duftig war, belebend, immer frisch
„Wie Fels, wie Strom, so Bergwald und Gebüsch[1])."

Alfred de Musset läßt in „La nuit de juin" einen Dichter sagen:

„Muse, quand le blessé pousse il faut être joyeux.
„Regarde ces coteaux et leur blonde parure.
„Quelle douce clarté dans l'immense nature!
„Tout ce qui vit ce soir doit se sentir heureux[2])."

Von einer Reise finde ich in meinem Taschenbuch die Bemerkung: „Nebel kommt von der See her durch den Wald. Ich „bemerke ganz deutlich, darüber reflektierend, daß die eigene „Seele von der fremden des Waldes, dem nebeligen Traum-„dämmer der Waldstimmung, gar nicht unterschieden wird. „Beides scheint mir ein und dieselbe Seele zu sein, oder „vielmehr sie scheinen ineinander, miteinander zu zer-„fließen. Die beiden Seelen sind nicht scharf geschieden. „Sie scheinen die Grenzzone, jene Stimmung, gemeinsam zu „haben. Nicht nur im Sinne einer qualitativen, sondern „einer numerischen Identität. — Die Stimmung scheint deut-„lich im Walde lokalisiert zu sein. Bei genauer Beobachtung „verschwindet dieser Schein freilich, jedoch nicht, ohne daß „die Intensität des Gefühlserlebnisses, wohl infolge der „Herabsetzung der aktiven Hingabe an dasselbe, nachläßt."

Auch der folgende Vers aus Ovid über das Gefühl der Liebeseinigung gehört hierher:

Amborum fuerat confusa voluptas[3]).

(Beider Entzücken in eins sich hatte verschmolzen)[4]).

[1]) Goethe, Zu meinen Handzeichnungen. Einsamste Wildnis. (Werke, Ausg. Hempel, Bd. II, S. 218.)

[2]) Zitiert bei Paul de Musset, Biographie d'Alfred de Musset. Paris 1877, S. 171.

[3]) Ovid, Heroiden XV, 49.

[4]) Übersetzung von A. Wolff (Reklam).

Diese Verschmelzung zweier Seelen wird heute wohl von niemand als mehr denn ein bloßes Bild angesehen. Nicht bloß, daß die Natur, wenn sie überhaupt beseelt ist, es in anderer als der menschlichen Art ist, Subjekt und Subjekt sind für unsere Auffassung durch eine Kluft getrennt, von der wir uns nicht vorstellen können, wie sie überbrückt werden könnte. Nehmen wir aber für einen Augenblick einen solchen Standpunkt an — bei Loßkij[1]) und Souriau[2]) besteht eine solche Tendenz — so sehen wir, daß die Schwierigkeit ihn aufrecht zu erhalten darin liegt, daß wir nicht den Punkt bestimmen können, wo Individuum mit Individuum zu verschmelzen beginnt. Eine bestimmte Grenze zwischen Gefühlsvorstellungen und Gefühlen scheint eben nicht zu existieren. Sie gehen kontinuierlich ineinander über. Es ist nicht, wie bei der sensualen Vorstellung und Empfindung, zwischen denen es einen wirklichen Übergang wohl nicht gibt. Deshalb müßte konsequenterweise schon das bloße Vorstellen fremden Seelenlebens als ein metaphysisches Anteilhaben an ihm aufgefaßt werden. In dem bloßen Vorstellen eines fremden Lebensgefühls liegt aber kein Moment, das zu jener Verschmelzungstheorie Anlaß geben könnte, worauf freilich entgegnet zu werden vermöchte, wohl aber sei das bei der echten, nicht bloß vorgestellten Gefühlseinigung der Fall. Der Haupteinwand gegen diese Auffassung bleibt deshalb der, daß wir uns gar nicht denken können, wie die Grenze, die Subjekt von Subjekt trennt, sollte durchbrochen werden können, wie Zuständlichkeiten meiner selbst zugleich numerisch identisch Zuständlichkeiten eines anderen sollten sein können und umgekehrt. Daß aber beim Nachfühlen, wenn es auch noch so intensiv ist, das Nachfühlen ein Zustand meiner selbst ist, zu mir gehört, kann nicht bestritten werden, denn sonst erlebte eben nicht ich nach.

Jetzt sind wir hinreichend vorbereitet, um auch solche psychologische Täuschungen, wie sie in den oben zitierten Aussprüchen Plotins und Goethes zutage traten, verstehen zu können. In beiden Fällen handelt es sich um Personen von

---

[5]) Loßkij, Die Grundlehren der Psychologie vom Standpunkte des Voluntarismus, Leipzig 1902; Grundlegung des Intuitivismus. Halle 1908.

[6]) P. Souriau, La perception des faits psychologiques. L'Année psychologique, Bd. XIII, 1907, S. 51—66.

hochgradiger Gefühlserregbarkeit. Weder Plotin[1]) war ein affektloser ruhiger Denker noch Goethe der unbewegte Olympier, als der er so gern dargestellt worden ist[2]). Gleich als wenn der griechische Zeus stets von unbewegter Ruhe gewesen ist; er, der leidenschaftlich zornige Donnerer vom Olymp.

Es kann deshalb nicht überraschen, daß Goethe sowohl wie Plotin auch Phänomene starker Einfühlung zeigen.

Des ersteren oben angezogene Worte sind demnach so zu verstehen: das Schauen durch buntes Glas breitet sofort über die ganze Welt eine bestimmte Farbe aus, die wiederum unser gesamtes psychisches Sein in eine entsprechende Stimmung versetzt. Diese wird aber nicht nur als rein subjektiv empfunden, sondern es scheint dem Individuum, als wenn auch die Farbe selbst so gestimmt sei: „sie stimmt Auge und Geist mit sich unisono", drückte es Goethe aus. Und mehr noch, die Gefühle, die die Farbe in uns auslöst, scheinen identisch mit dem Eigenleben der Farbe. Sie ist selbst beseelt und ihr psychischer Zustand ist zugleich der unsrige, ist mit ihm metaphysisch identisch. Womit das Subjekt eins wird, ist also zunächst gar nicht die Farbe, der Ton als solcher, sondern ihr vermeintliches Innenleben. Nicht mit der Farbe findet zunächst die Einigung statt, sondern mit ihrem vermeintlichen psychischen Eigenleben, mit ihrer Seele gleichsam, deren „Körper", deren physiognomischer Ausdruck der Sinnesinhalt, die Farbe selbst ist.

Alle diese Täuschungen werden um so leichter eintreten, je mehr das nachfühlende Subjekt sich an das Objekt hingibt, d. h. je mehr es vergißt, daß das, was es erlebt, im Grunde zuletzt doch nur ein Zustand seiner selbst ist, je mehr es glaubt, daß es fremdes Leben sei, an dem es unmittelbaren Anteil habe.

Die Täuschungen gehen aber noch weiter. Indem unbeachtet gelassen wird, daß das Seelenleben der Farbe, ihre Stimmung, die Art, wie sie sich selber fühlt, nicht der Farben-

[1]) Über Plotins psychische Konstitution wird in dem die Ekstase behandelnden Bande noch des näheren zu sprechen sein.

[2]) Diese traditionelle Anschauung bedarf jetzt wohl kaum noch der Richtigstellung. Vgl. dazu P. J. Möbius, Goethe, Leipzig 1903 und W. Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung, 2. Aufl., Leipzig 1907.

inhalt selber ist[1]), sondern beide identifiziert werden, entsteht die letzte Täuschung, indem nun auch der Farbeninhalt selbst als ein Teil, eine Zustandszone meiner selbst angesehen wird[2]).

Eine ganze Kette von Täuschungen hat sich so entwickelt. Sie alle bleiben in der Regel heute bloße Phantasiegedanken. Aber zuweilen tendiert der eine oder andere von ihnen doch dazu mehr zu werden, und dann kommt es zu jenen Behauptungen, daß an sich auch die Sinnesinhalte subjektiv-ichhafter Natur seien und daß das in solchen außergewöhnlichen Momenten deutlich werde.

Anhang.

Diese Phänomene sind natürlich individuell verschieden stark. Bei Goethe sind sie, wie schon bemerkt und wie auch aus der Feinheit seiner Gefühlsanalyse zu schließen ist, sehr ausgeprägt gewesen[3]), denn solche Feinheit der Analyse beruht gewöhnlich wenigstens zu einem Teile auf besonders intensiven Erlebnissen[4]), starke Gefühlserregungen aber bringen stets eine Gefahr zu Urteilstäuschungen mit sich.

Die Einigung fällt am stärksten aus bei Farben, denen gegenüber es sich um eine sich leicht vollziehende widerstandsfreie Einfühlung handelt, d. h. bei solchen Farben, die mir psychisch besonders konform sind. Das ist ja nicht bei allen der Fall, manche Farben widerstreben unserer Individualität, in anderen dagegen leben wir wahrhaft auf. In ihnen fühlen wir uns „in unserem Elemente". Es findet ein vollkommener Zusammenklang statt zwischen den Gefühlsprozessen, zu deren Vollzug die Farbe mich anregt, und den

[1]) Ihr Verhältnis wäre freilich ein höchst hypothetisches und in Wahrheit ungereimtes, indem das, was sich irgendwie fühlt, stets nur ein Ich ist, aber niemals ein Empfindungsinhalt sein kann.

[2]) Vgl. ferner besonders die Ausführungen Dessoirs, Über den Hautsinn, Arch. f. Anat. u. Physiol. Physiol. Abt., 1892, S. 222.

[3]) Vgl. auch die Bemerkung: „ . . . Die Erfahrung lehrt uns, daß die einzelnen Farben besondere Gemütsstimmungen geben. Von einem geistreichen Franzosen wird erzählt: Il prétendait que son ton de conversation avec Madame était changé depuis qu'elle avait changé en cramoisi le meuble de son cabinet qui était bleu." (Goethe, Zur Farbenlehre, Bd. I, S. 289, § 762.)

[4]) Deshalb eignen sich auch zu Gefühlsanalysen Frauen im ganzen mehr als Männer.

Gefühlen, zu denen ich besonders disponiert bin, die sich besonders leicht und mit viel Lust vollziehen und an die ich mich gern hingebe.

Das psychische Eigenleben der Farbe, das ich nacherlebe, und mein eigenes Eigenleben, das zu seiner vollen Entfaltung im allgemeinen auch erst der Anregung von außen bedarf, sind miteinander in vollster Übereinstimmung. Unter diesen Umständen muß ich mich vollkommen eins mit der Farbe fühlen. Der Grad der Einigung ist in diesem Falle der höchst erreichbare; das Erlebnis, das sich in der Einfühlung vollzieht, ist gleichartig mit jenem, zu dem ich meiner Natur nach prädestiniert bin, in dem ich mich besonders frei und wohl fühle.

Vielleicht sagt man: selbst wenn es sich um Einfühlung in ein mir widerstrebendes Objekt handelt, müsse doch auch diese Einheit bestehen, denn auch hier seien es doch meine Gefühle, die ich dem Objekt unterschiebe. Es ist aber eben wohl zu beachten, daß es psychische Kreise in unserem Innern gibt, die sich immer enger um einen Punkt zusammenschließen und von denen nur der innerste mein „eigenstes Selbst" ist. Je mehr ich zu etwas disponiert bin, um so mehr erscheint mir dieser Akt als der meine, mir zugehörige. Je mehr Anstrengung es dagegen bedarf, einen Akt zu vollziehen, um so „ferner" liegt er mir. Gewiß sind die Gefühle, in denen ich ein mir unsympathisches Objekt, z. B. ein häßliches Lila, nacherlebe, meine Gefühle, ich bin es, der sich dabei in diesem betreffenden Zustand befindet, aber diese Gefühle sind mir „fremd", sie liegen „meinem Wesen fern". Ich bin zu ihnen nur wenig disponiert.

Ganz anders ist es etwa mit dem pompejanischen Rot: in ihm lebe ich auf, meine Brust weitet und hebt sich, ich werde innerlich durchwärmt von diesem schönen Farbenton; alles, was in mir an produktiven Dispositionen vorhanden ist, scheint in Erregung zu kommen, mein Eigenleben steigert sich[1]).

---

[1]) Eine Sonderfrage ist es natürlich, ob nicht das Gefühl, das ich bei bestimmten Farben habe, in manchen Fällen ein sekundäres, assoziiertes ist, so daß z. B. ein bestimmtes Blau, das mir früher unangenehm war, von einem bestimmten Tage an, wo ich es als Farbe des Meeres in schönster Beleuchtung und Umgebung sah, sich für mich mit Lustgefühl verbindet, und zwar in der Art, daß eine Verkürzung der Assoziationskette eintritt, daß jetzt mit der Farbe sich die gesamte Gefühlslage verknüpft, die ursprünglich nur die Tota-

Beim Lila ist es dagegen nicht so, ich werde vielmehr in mich zurückgestoßen, ich finde für meine Dispositionen kein Entgegenkommen in dieser Farbe, sondern sie verlangt, um nacherlebt zu werden, Gefühlserregungen von mir, die hervorzubringen meiner Psyche schwer wird und die deshalb Unlust mit sich bringen.

Sage ich mir dann aber: Ich will nun gerade einmal in diesen mir sonst wenig vertrauten Zustand kommen, auch ihn einmal wahrhaft erleben, dann läßt auch sogleich der innere Widerstand etwas nach —, ich will ja jetzt dieses neue Erlebnis gewinnen. Es vermindert sich damit die Distanz zur Farbe, ich komme ihr entgegen. Diese willentliche Bemühung, mit der Farbe recht eins zu werden, sie in sich aufzunehmen, ist von großer Bedeutung für das Maß der Einigung, das zustande kommt. So daß Goethe im Hinblick auf seine Farbenuntersuchungen mit bunten Gläsern, denen er sich mit ganzer Seele hingab, mit subjektivem Recht ganz allgemein sagen konnte: man identifiziere sich alsdann mit der Farbe. Wir fügen zur größeren Verdeutlichung noch einen weiteren, ganz anderem Orte entnommenen Ausspruch Goethes hinzu, in dem es noch klarer zutage tritt, wie sehr der Wunsch, das willentliche Bestreben nach Einfühlung die „Einigung" begünstigt; Goethe versteigt sich dazu zu sagen: das Ding werde schließlich wir selbst. „Das Haften an eben denselben Gegenständen,
„an dem Schrank voll alten Hausrats und wunderbaren Lumpen
„hat Rembrandt zu dem einzigen gemacht, der er ist. Denn
„ich will hier nur von Licht und Schatten reden, ob sich
„gleich auf Zeichnung eben das anwenden läßt. Das Haften
„an eben der Gestalt unter einer Lichtart muß notwendig

---

lität der Umgebung erzeugte. Es soll diese Frage hier nicht erörtert werden, sie ist für uns sekundär. Im allgemeinen glaube ich nicht, daß die primären Gefühlstöne unserer Empfindungskomplexe so gering sind. Viel kommt offenbar auch in diesem Punkte auf die Individualität an. Mir persönlich bedeuten die meisten Klänge nicht allzuviel, dagegen kann ich mich an Farben nicht sattsehen. In der Kindheit ist diese Sinnenfreude wohl noch viel ausgeprägter. Ich entsinne mich z. B. mit größter Bestimmtheit, daß ich als Kind oft den Geruch heißer, gekochter Milch mit größtem Wohlbehagen in mich eingesogen habe, während mich heute dieser Geruch unendlich viel indifferenter läßt und mir keine so starke Lust mehr erregt. Übrigens hat aber auch die Intensität der Geruchsempfindungen selbst entschieden nachgelassen.

„den, der Augen hat endlich in alle Geheimnisse leiten, wo-
„durch sich das Ding ihm darstellt, wie es ist. Nimm jetzt
„das Haften an einer Form, unter allen Lichtern, so wird
„dieses Ding immer lebendiger, wahrer, runder, es wird end-
„lich du selbst werden[1])."

Zu einer so weitgehenden Illusion ist natürlich erforderlich, daß das Subjekt an dem betreffenden Gegenstand mit ganzer Hingebung hängt. So erzählt Korolenko in seiner bereits gelegentlich angezogenen Novelle mit psychologischer Wahrheit von jemand, der mit Leidenschaft der Musik ergeben, sich selbst eine Pfeife angefertigt hatte: „. . . Erst jetzt versuchte er eine Tonleiter und, vor Freude leuchtend, versteckte er die neue Pfeife eilig in einem sicheren Versteck unter seinem Lager. Er wollte sie nicht zum ersten Male mitten im Lärm seiner Genossen probieren; dafür ergossen sich aber am Abend herrliche, zarte, traurige und zitternde Triller aus der Pfeife. Er war zufrieden. Seine Pfeife schien ihm ein Teil seines eigenen Ichs geworden zu sein[2])." Ein Gegenstand, der uns sehr ans Herz gewachsen ist, erscheint uns eben wie ein Stück unserer selbst. —

Wo die Fähigkeit zur Einfühlung aber keine große ist, kommt es auch bei gutem Willen in der Regel nicht zur vollständigen Einigung mit uns antipathischen Objekten, denn der größte Teil unseres Wesens ist dann immer noch nach durchaus anderer Richtung gerichtet, nur ein Teil meines Wesens, mein momentanes Wollen liegt in derselben Richtung wie das Eigenleben, um beim obigen Beispiel zu bleiben, des Lila, nicht aber die übrigen gewohnten Tendenzen meiner Seele. Sollte es zur vollen Einigung mit dem Lila kommen, so müßten diese übrigen Dispositionen erst erlahmen, mein ganzes Wesen sich ändern, so daß alle meine nunmehrigen Dispositionen in der Richtung des Lila liegen.

Ein erster Schritt in dieser Richtung — mehr aber auch schwerlich — liegt beim starken Affekt vor. Wenn sich jemand über eine Sache heftig aufregt und ärgert, in erbitterte Wut gerät, dann treten die gewöhnlichen Dispositionen seines Lebens zurück und in solchen Augenblicken mag es geschehen, daß

[1]) Aus Goethes Brieftasche. Werke, Cottas Jubiläumsausgabe, Bd. XXXIII, S. 41.

[2]) Der blinde Musiker. Leipzig (Reklam), S. 26 f.

er an ihm sonst widerwärtigen Farben eine wilde Freude hat und mit ihnen sich mehr eins fühlt als mit schönen Tönen. Es kommen ihnen jetzt eben seine gesamten Gemütstendenzen entgegen. Wie der Freudige das Licht und die hellen leuchtenden Farben sucht — man macht die Hochzeitsreise ans Mittelmeer und nicht in die Polarnacht —, so wendet sich der Bekümmerte und Trauervolle dagegen zu den düsteren Farben. Die leuchtenden freudevollen Töne geben ihm einen „Stich ins Herz" und liegen ihm jetzt weltenfern. Während die violettschwarzen Farben mit ihm von einer Stimmung sind.

Es wäre übrigens sehr interessant zu wissen, welche Farben bei moral insanity bevorzugt werden. Fast möchte man es voraussagen: jene, die uns am unsympathischsten sind.

Natürlich gelten alle diese Ausführungen nicht nur einfachen Sinnesinhalten gegenüber. Überall, wo Nachfühlung in Frage kommt, treffen sie zu.

So einfühlungsfähig Goethe auch war, von Lavaters Gedichten sagt er z. B. in einem Briefe an denselben:

„Ich habe es etliche Male versuchen wollen, in Gegen-
„wart guter Menschen, denen du aber fremd bist, einige von
„diesen Gedichten zu lesen, und habe recht gefühlt, wie das
„Eigenste davon gar nicht übergeht[1])."

Auch in bezug auf die Betrachtung der Menschendarstellung in der Kunst gibt es natürlich, wie bei dieser Gelegenheit bemerkt sei, Unterschiede in der ästhetischen Einigung. Nicht in jeden Menschen fühlen wir uns mit gleicher Leichtigkeit ein. In einen uns verwandten Menschen gelingt uns das weit besser als in einen uns entgegengesetzten Typus. In letzterem Fall stößt die Einfühlung auf Widerstand in uns selbst. Unser Ich sträubt sich dagegen, sich in einen solchen Zustand auch nur in der Vorstellung versetzen zu lassen. Umgekehrt kommt dasselbe einer Einfühlung auch in ein über uns stehendes Wesen mit größter Bereitwilligkeit entgegen, sofern dasselbe Eigenschaften, die uns von Wert sind und nach denen wir Verlangen haben, in gesteigerter Gestalt darbietet. In einem solchen Falle kommt es darum viel leichter zu einer Verschmelzung mit dem dargestellten Subjekt als im ersteren Fall.

[1]) Goethe an Lavater, 22. Juni 1781. — In Goethe-Briefe, hrsg. von Ph. Stein. Berlin 1902, Bd. II, S. 159.

Eine Tizian verwandte Natur, die etwa von Sehnsucht nach einer gleich freien und schönen, daseinsfrohen Lebensstimmung erfüllt ist, saugt das Leben seiner Menschen mit Wonne und freier Leichtigkeit in sich ein, dem anders Gestimmten widerstreben diese Gestalten. Der Katholik versenkt sich gern in die Betrachtung der Heiligen der mittelalterlichen Kunst, der positivistische Realist lehnt sie von sich ab. In dem einen Fall befindet sich das Sukjekt auf dem Wege mit dem dargestellten Menschen innerlich eins zu werden, im anderen Fall fühlt es sich zurückgestoßen; so oft es auch einen neuen Anlauf nimmt, sich in die Darstellung zu versenken, fühlt es sich auf sich selbst zurückgewiesen und wird sich dessen unablässig bewußt, daß es ein anderer ist, der dargestellt ist.

Die Wirkung der Kunst, das Maß, in welchem das Subjekt sich ihr hingeben kann, hängt gar nicht so unwesentlich davon ab, wie weit es gleichgestimmt ist oder doch latente Tendenzen zu gleichartiger Stimmung in sich hat (natürlich auch davon, wie weit es die Andersgeartetheit seiner eigenen Konstitution vor dem Kunstwerk vergessen kann, in welchem Maße es von demselben in eine neue Zustandsform suggestiv hinübergezogen zu werden, eine primäre Anlage besitzt).

Allzuoft wird der Fehler begangen, zu glauben, daß das ästhetische Erlebnis bei allen Menschen dasselbe ist. Wenn z. B. Nohl den Gestalten Feuerbachs „Distanz von uns" zuschreibt[1]), so ist zu sagen: es hängt nur von der Größe einer Natur ab, ob sie sich zu ihnen hingezogen oder sich zurückgeworfen fühlt. Es gibt Gestalten voll Hoheit, die die meisten als sie zurückstoßend empfinden, und zu denen doch andere höherstehende Naturen sich hingezogen fühlen können[2]). So ging der Künstler selbst ohne Frage in seinen Gestalten völlig auf: die ganze Hoheit, mit der sie der Welt gegenüberstehen, lag auch in seiner eigenen Natur[3]). — Manchmal ist es

[1]) In seiner geistvollen Schrift: Die Weltanschauungen der Malerei. Jena 1908.

[2]) Dem widerspricht natürlich nicht, daß Feuerbach die herbe Zurückweisung zum Ausdruck bringen wollte: „Drei Schritt vom Leibe!" Es ist ihm dies ja auch gelungen.

[3]) Vgl. die zahlreichen von J. Allgeyer (Anselm Feuerbach, 2. Aufl., hrsg. von C. Neumann. Berlin 1904. 2 Bde.) mitgeteilten Briefe, sowie die von seiner Stiefmutter herausgegebene Schrift: A. Feuerbach, Ein Vermächtnis. Wien 1890.

freilich auch gerade die Schwäche, die in den Großen sich auflöst.

Das Porträt oder besser die Darstellung einer menschlichen Psyche ist aber nur der deutlichste, handgreiflichste Fall der Verschiedenartigkeit der Einfühlung des Ich. Sie erstreckt sich aber noch viel weiter. Man kann geradezu sagen: Die verschiedenen Typen der Ästhetik weisen auf verschiedene Erlebnisformen des Ästhetischen hin. So ist z. B. zwischen Schelling und Hegel ein wichtiger Unterschied der: jener war zur Einfühlung in die Natur und ihre Personifikation eminent befähigt, dieser nicht: er sah in ihr nur einen unbestimmten Fingerzeig ihres Seelenlebens[1]). Daher jenes Zuneigen zur Natur, während für diesen das Naturschöne ein ganz minderes ist[2]).

Die angebliche besondere Subjektivität der Gemeinempfindungen.

Wie es mit der Subjektivierung der Gesichtsinhalte steht, ist es auch mit der der Körperempfindungen, sowie der mancher anderer niederer Sinnesempfindungen beschaffen. Es ist immer die gleichzeitige Gefühlserregung, die die Täuschung hervorbringt, als wenn auch die zugrunde liegende Empfindung zur Zuständlichkeit des Subjekts selbst gehört[3]). Die Gefühlserregungen sind bei den Körperempfindungen ja bekanntermaßen in der Regel recht lebhaft und dazu ist die Aufmerksamkeit in diesem Falle stets wesentlich der Gefühlsseite des Vorganges zugewandt. Ob bestimmte körperliche Empfindungen uns angenehm oder unangenehm sind, das ist fast das einzige Moment, was uns an ihnen überhaupt Interesse nehmen läßt. Denn die objektive Erkenntnis unseres Organismus verdanken wir den Gesichtsempfindungen, nicht den Gemeinempfindungen. Diese haben im Leben lediglich Wert wegen der mit ihnen verknüpften Gefühle. Die ganz überwiegende Ein-

[1]) Hegel, Vorlesungen über Ästhetik. Berlin 1835, Bd. I.

[2]) Zur Ein- und Nachfühlung sei noch hingewiesen auf R. Müller-Freienfels, Die assoziativen Faktoren im ästhetischen Genießen. Zeitschr. f. Psychol., Bd. LIV.

[3]) So hörte ich z. B. kürzlich in einer Gesellschaft eine Dame, der zu wiederholten Malen Kuchen dargereicht wurde, ihn zuletzt scherzend mit den Worten ablehnen: „Danke! Ich bin schon ganz süß!“

stellung der Aufmerksamkeit auf die Gefühlsseite des Vorgangs läßt uns nun meist übersehen, daß das Empfindungsmoment in dem Komplex der Gemeinwahrnehmung ebenso objektiv ist, wie irgendeine höhere Empfindung. Und sie erschwert entschieden auch die Analyse des Psychologen, eben weil wir hier vor analytischen Aufgaben stehen, die uns das Leben niemals aufnötigt und die für uns deshalb ungewohnt und schon deshalb schwierig sind. Unser Verhältnis zu den Gemeinempfindungen hat daher tatsächlich eine große Ähnlichkeit mit der Einfühlung, ein Punkt auf den bisher nur Lipps gelegentlich hingewiesen hat[1]). Sobald wir auch an der Empfindungsseite der Gemeinwahrnehmungen ein anhaltenderes Interesse nehmen, enthüllen auch sie sich als objektiver Natur. So ist es z. B. bei den Tastempfindungen, die den Gemeinempfindungen ja sehr nahe stehen, für uns alle der Fall. Hart, weich, glitscherig usw., das alles sind Sinnesinhalte, die dem erkenntnistheoretisch nicht irregemachten Beobachter als genau so objektiv erscheinen, wie die Farben und Töne. Diese Qualitäten werden denn ja auch den Dingen der Außenwelt selber ohne weiteres zuerkannt.

Endlich sei noch bemerkt, daß jede plötzliche, mit einer Empfindung verbundene intensive Gefühlserregung, wie sie bei den niederen Sinnen besonders häufig ist, die Tendenz hat, sie zu pseudo-subjektivieren. Es wird eben einfach durch den Affekt die Unterscheidung des zugrunde liegenden Empfindungsinhaltes vom Subjekt selbst beeinträchtigt. Wenn ein Pfeffer- oder Salzgeschmack aber so heftig ist, daß er mich in Affekt versetzt und ich die Analyse nicht mehr vollziehe, so wird er deshalb noch durchaus nicht zum Ichzustand, sondern das heftige Gefühl raubt mir lediglich die Besinnung und läßt mich nicht mehr zum vollen Bewußtsein der Objektivität der Empfindung kommen. Wenn jemand vergißt, daß ein ihm geliehenes Buch einem anderen gehört, so gehört es darum noch nicht ihm selbst. Oder wenn zwei Farben vom ungeübten Betrachter nicht unterschieden werden, so sind sie deshalb auch bei ihm noch nicht qualitativ gleich. Ein weiterer Beweis ist der Natur der Sache nach unmöglich. Der Gegner kann nur immer wieder auf den Tatbestand, wie er sich in der Analyse darstellt, auf-

[1]) Vgl. Th. Lipps, Bewußtsein und Gegenstände. Psychologische Untersuchungen, Bd. I, 1907, S. 184.

merksam gemacht werden; gelingt es ihm nicht über die sich aufdrängen wollenden Täuschungen hinwegzukommen, so ist eine weitere Verhandlung unmöglich.

Um zusammenzufassen (unter Hinzunahme von Früherem): wir legen also öfters Empfindungen den Charakter der Ichzuständlichkeit bei. Umgekehrt aber auch erteilen wir den Gefühlen eine Eigenschaft zu, die nur den Empfindungen zukommt: wir lokalisieren sie. Es ist höchst charakteristisch, daß wir gerade diese Eigenschaft übertragen; die Lokalisation der zugrunde liegenden Empfindungen ist das einzige Moment, in bezug auf das wir an den Empfindungen Interesse nehmen und auf das wir deshalb bei ihnen allein achten. Beide Urteilstäuschungen zusammen tendieren also dazu, uns in den Gemeinwahrnehmungen chimärische Gebilde sehen zu lassen, die sowohl lokalisiert, als auch ichhafter Natur sein sollen. —

Man hat nun noch in einem anderen Sinne von ihrer Subjektivität gesprochen: sie existierten allein für das eine Ich, dem der Körper zugehört, während die übrigen Empfindungen für mehrere Subjekte da seien. Das Rot des Löschblattes neben mir sei nicht nur für mich, sondern auch für einen anderen neben mir stehenden Betrachter vorhanden. Die Muskelempfindungen meiner schreibenden Hand dagegen existierten nur für mich selbst, nicht für den anderen.

Es ist ersichtlich, daß diese Deduktion einen gewissen realistischen Standpunkt voraussetzt, der den gegenwärtig herrschenden erkenntnistheoretischen Überzeugungen ganz widerspricht. Für unsere jetzige Auffassung existiert ja auch das Rot des Löschblattes als dieser bestimmte Gesichtsinhalt nur für mich selbst, nicht auch die anderen. Diese mögen einen qualitativ gleichen Rotinhalt im Bewußtsein haben, aber er ist numerisch nicht mit dem meinigen identisch. Jener behauptete Unterschied in der spezifischen Subjektivität der Körperempfindungen existiert also gar nicht, wenigstens nicht, solange man sich auf den Boden der gegenwärtigen Erkenntnistheorie stellt. Und auch dann, wenn man ihn ablehnte[1]), würde eben-

[1]) Eine wichtigste Konsequenz davon wäre z. B., daß an einem und demselben Orte mehrere Farben gleichzeitig, ja in unbegrenzter Zahl, vorhanden sein können; doch nur eine davon resp. eine Mischfarbe kann dem individuellen Bewußtsein gegenwärtig sein. Die verschiedenen Farben, die etwa ein Gesichtsgesunder und ein Farbenblinder an einer bestimmten identischen Stelle sehen, würden objektiv daselbst gleichzeitig koexistieren.

falls gar kein Grund vorliegen, nicht auch für die Körperempfindungen den gleichen realistischen Standpunkt einzunehmen. Beide, höhere Sinnesinhalte und niedere Körperempfindungen, unterscheiden sich nur durch ihre spezifische Qualität. Sie gehören zusammen in eine und dieselbe Essentiengruppe. Sie sind Sinnesinhalte[1]).

Ein Unterschied besteht nur insofern, als die höheren Sinnesinhalte für die Erkenntnis der Außenwelt die größere Rolle spielen, nicht die einzige übrigens. So liefern die Tastempfindungen einen höchst wesentlichen Beitrag. Ja, auch eigentliche Körperempfindungen legen wir in die Gegenstände hinein. Ein wesentlicher Teil der meisten ästhetischen Theorien der Architektur beruht ja gerade auf der Anschauung, daß wir die Körperempfindungen der architektonischen Gebilde miterleben, einschließlich der parallelen emotionalen und voluntaren Prozesse. Es ist selbstverständlich, daß man darunter stets die letzteren mitversteht, aber für uns kommt hier nur in Betracht, daß auch Körperempfindungen den Architekturgebilden ebenso zugeschrieben werden, wie jene Gefühls- und Willensspannungen. Auch sie werden scheinbar räumlich in sie hineinverlegt, eine Projektion, die bei Empfindungen ja auch keine prinzipiellen Schwierigkeiten hätte, weder wenn man sie, je nach der Raumtheorie, die man vertritt, als real oder als nur beurteilt ansieht. Hier also haben wir den Fall, der bestritten wurde: daß Körperempfindungen zur Erkenntnis der Außenwelt — freilich nur zu ihrer ästhetischen Erfassung — beitragen können, und daß sie als im Bewußtsein auch von mehreren Subjekten, der Seele des architektonischen Gegenstandes selbst, sowie aller

---

[1]) Auch Machs folgende Ausführungen sind nicht haltbar: „Das Verhalten anderer Menschen nötigt mich ferner anzuerkennen, daß mein „Leib und die übrigen Körper für sie ebenso unmittelbar vorhanden „sind, wie für mich ihre Leiber und die übrigen Körper, daß dagegen „meine Erinnerungen, Wünsche usw. für sie ebenso nur als Ergebnis „eines unwiderstehlichen Analogieschlusses bestehen, wie für mich ihre „Erinnerungen, Wünsche usw. Die Gesamtheit des für alle im Raume unmittelbar Vorhandenen mag als das Physische, dagegen das nur einem „unmittelbar Gegebene, allen anderen aber nur durch Analogie Erschließbare vorläufig als das Psychische bezeichnet werden. Die Gesamtheit „des nur einem unmittelbar Gegebenen wollen wir auch dessen (engeres) „Ich nennen." (Erkenntnis und Irrtum, Leipzig 1905, S. 6.)

äußeren Betrachter gegenwärtig angesehen werden[1]). Die Körperempfindungen nehmen in Wahrheit in allen diesen Beziehungen keine besondere Stellung ein. Stellt man sich auf einen irgendwie realistischen Boden, so gilt er auch für sie — wenigstens liegt kein Grund vor, sie davon auszunehmen —, tut man das nicht, so sind auch die anderen Sinnesinhalte in gleicher Weise subjektiv.

Eine besondere Stellung nehmen die Körperempfindungen vielmehr nur insofern ein, als sie erstens stets mit lebhaften Gefühlen verbunden zu sein pflegen, und zweitens wir ihnen nirgends entgehen können. Allen anderen Sinnesinhalten können wir uns mehr oder weniger gut entziehen, indem wir einfach fortgehen. Vor unseren Körperempfindungen vermögen wir das nicht. Doch würde dieser Umstand an sich noch kein besonderes Verhältnis des Ich zu ihnen begründen, während die Wirksamkeit der lebhaften Gefühlsbetonung uns oben klar geworden ist.

---

[1]) Wenigstens für einen primitiveren erkenntnistheoretischen Standpunkt, wie er im ästhetischen Genuß als Phantasiegedanke aufzutreten pflegt.

Viertes Kapitel.

Die Objektivität der Vorstellungsinhalte. — Das Ich und die sinnlichen Inhalte überhaupt.

Wir haben gesehen, daß Gefühle und Empfindungen sich dadureh unterscheiden, daß die ersten subjektiver, die zweiten objektiver Natur sind. Es kam den Empfindungsinhalten also Objektivität in dem gleiehen Maße zu, wie sie der naive Realismus ihnen zuerkannt hat, allein mit dem Unterschied, daß wir heute meinen, daß sie ihre Existenz nur während des Wahrgenommenwerdens haben.

Objektiv in dem Sinne der Psychologie sind dementspreehend natürlich auch die Sinnesinhalte von Halluzinationen. Psyehologiseh betrachtet ist ein halluziniertes Rot genau so wenig Ichzuständlichkeit, wie es sonst ein Rot ist. Auch in diesem Falle ist die Unterseheidung der Halluzinationen als subjektiver Phänomene von den Wahrnehmungsempfindungen als objektiver Phänomene wieder rein erkenntnistheoretischer Natur. Natürlich fällt diese Subjektivität der Halluzinationen nicht zusammen mit der allgemeinen erkenntnistheoretischen Subjektivität der Sinnesinhalte überhaupt. Wir haben es hier mit einer vierten Bedeutung des Wortes zu tun[1]). Subjektiv in diesem neuen Sinne heißt ein Empfindungsinhalt, wenn er offenbar nicht dureh ein objektives Ding an sich derart, wie wir es sonst hinter den Wahrnehmungsempfindungen postulieren, in unserem Bewußtsein hervorgerufen worden ist. Der Halluzination entspricht nichts in der Welt der Dinge an sich. Das ist aber lediglieh eine erkenntnistheoretische Feststellung. Rein psychologisch betrachtet sind die Empfindungsinhalte der

[1]) Die erste Bedeutung von „subjektiv“ war die der Ichzuständlichkeit (Kap. I), die zweite die allgemeine erkenntnistheoretische (Kap. II); die dritte die der angeblichen besonderen Subjektivität der Körperempfindungen (S. 112).

Halluzinationen nicht weniger objektiv, nicht weniger nichtichhaft wie die gewöhnlichen Wahrnehmungsempfindungen.

Es fragt sich nun, ob die Empfindungsinhalte das einzige objektive Element sind, dem wir in den unmittelbaren Erfahrungen begegnen[1]).

Wir wenden uns in diesem Kapitel den Vorstellungen zu. Hier scheint es vielen selbstverständlich, daß sie ganz subjektiver Natur, nicht bloß im erkenntnistheoretischen, sondern auch im psychologischen Sinne sind. Selbst ein so scharfsinniger Forscher wie Meinong äußert: „Räumliche Ausdehnung z. B. ist gewiß niemals psychisch; aber die ‚bloß vorgestellte Ausdehnung' ist eben eigentlich gar keine Ausdehnung, wohl aber eine Vorstellung davon, und alle Vorstellung ist psychisch[2])."

Doch auch hier ist es nicht so. Was uns so leicht zu dieser Ansicht verführt, ist zweierlei. Es ist erstens die Undeutlichkeit unserer gewöhnlichen Vorstellungen, die uns ihren wahren Charakter zu verbergen geeignet ist. Wir brauchen aber nur im Augenblick, wo Vorstellungen ganz deutlich werden, wo wir wirklich ein vorgestelltes Gebäude, eine Straße, an die wir uns erinnern, vor uns zu sehen glauben, aufzumerken, dann wird es alsbald deutlich, daß das vorgestellte Rot so wenig in der Weise der Gefühle subjektiv ist wie das empfundene Rot. Beide sind vielmehr gleich objektiv.

(Zweitens). Aber die Undeutlichkeit der gewöhnlichen Vorstellungen ist nicht die einzige Ursache, weshalb sie so häufig als Subjektszustände angesehen werden. Denn es geschieht das zuweilen auch in Fällen, wo entweder dauernd oder vorübergehend die Vorstellungen recht deutlich sind. In diesem Falle ist die Ursache die Macht des Willens über den Vorstellungsablauf. Wir können ihn in der Regel leicht unterbrechen und in andere Bahnen lenken, wie wir auch gewöhnlich beim Vorstellen das Gefühl freier Spontaneität haben. Dies letzte steigert unseren Glauben an unsere Macht über das Vorstellen. Worüber wir aber Herr sind, des neigen wir dazu, als zu uns selbst zugehörig anzusehen. Dieser Glaube ist

---

[1]) Selbstverständlich sind die Körper und Kräfte der Physik auch Objektives. Aber sie sind auch im günstigsten Fall nur erschlossen, konstruiert, keine unmittelbare Erfahrung.

[2]) Meinong, Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung. Zeitschr. f. Psychologie, Bd. XXI, S. 187 Anm.

so mächtig, daß selbst willkürliche Halluzinationen oft als Subjektszustand aufgefaßt werden. Über die tatsächlichen Verhältnisse kommen wir zur Klarheit, wenn wir uns vom freien aktiven Vorstellen zu seinem Gegenteil, der Zwangsvorstellung, wenden. Ein Bild, das uns verfolgt und nicht zum Vergessen gebracht werden kann, zeigt uns sofort, wie objektiv jeder Vorstellungsinhalt in Wahrheit ist. Es gilt das nicht bloß von hartnäckig perseverierenden eigentlichen Erinnerungsbildern — in diesem Falle, könnte vielleicht eingewendet werden, wirke der erkenntnistheoretische Objektivitätsbegriff verwirrend auf das psychologische Urteil, sondern es gilt das auch von passiv auftretenden, reinen Phantasievorstellungen.

Außerordentlich deutlich tritt der objektive Charakter dieser Inhalte in dem folgenden Selbstzeugnis des russischen Dichters Gontscharof hervor: „Immer schwebt mir eine bestimmte Gestalt und dabei ein Hauptmotiv vor: an seiner Hand schreite ich vorwärts und ergreife unterwegs, was mir zufällig in die Hände fällt, d. h. nur, was sich darauf näher bezieht. Dann arbeite ich emsig, fleißig, so rasch, daß die Feder kaum dem Gedanken folgen kann, bis ich wieder auf eine Mauer stoße. Unterdessen arbeitet mein Kopf weiter; die Personen lassen mir keine Ruhe, erscheinen in verschiedenen Szenen; ich glaube Bruchstücke ihrer Gespräche zu hören, und schon oft ist es mir vorgekommen, als seien es nicht meine Gedanken, sondern als schwebe dies alles um mich her, und ich brauche nur hinzusehen, um mich hineinzuversetzen[1])."

Man erkennt unmittelbar, daß diese Vorstellungsinhalte genau so wie die Empfindungs- und Halluzinationsinhalte etwas Objektives und nicht Ichzustände sind. Der Unterschied dieser Vorstellungsphänomene von den gewöhnlichen ist aber wesentlich nur ein Unterschied der Intensität, der Deutlichkeit und der passiven Art ihres Auftretens; sonst sind beide gleichartig. Unterschiede der Intensität, der Deutlichkeit und des Auftretens können aber niemals einen objektiven Inhalt zu einem subjektiven Zustande machen. Also auch die Vorstellungsinhalte sind so wenig Ichzustände wie die Empfindungsinhalte.

Man glaube auch nicht, daß das Moment des passiven

[1]) Zitiert bei Dilthey, Die Einbildungskraft des Dichters (in den Zeller-Aufsätzen), S. 405.

Auftretens oder gar zwangsmäßigen Sichaufdrängens von Vorstellungsinhalten ihre eigentliche Objektivität überhaupt ausmache. Eine solche Verwechslung von Objektivität und passivem resp. zwangshaftem Auftreten von Bewußtseinsinhalten wird gegenwärtig zwar sehr oft begangen und wir werden uns mit ihr noch näher zu beschäftigen haben. In Wahrheit ist beides völlig verschieden voneinander. Wird ein passiver oder zwangshafter Ichzustand für objektiv, nicht ichhaft gehalten, so ist das genau so eine Urteilstäuschung, als wenn ein willkürlich hervorgerufener Vorstellungsinhalt deshalb für subjektiver Natur angesehen wird.

Sollten alle diese Argumentationen noch nicht vom objektiven Charakter der Vorstellungsinhalte überzeugt haben, so kann noch auf eine für den gewöhnlichen Standpunkt sehr merkwürdige Tatsache hingewiesen werden, daß nämlich sogar die Beschränkung des Standpunktes des naiven Realismus auf die Welt der Wahrnehmungsempfindungen erst ein Ergebnis der Erkenntniskritik ist. Es gibt einen Standpunkt, von dem aus auch bloße Vorstellungsbilder unter dem Gesichtspunkt des naiven Realismus betrachtet werden.

Ich erinnere an die Traumgesichter des primitiven Menschen, die er für unmittelbar real nimmt und die in vielen Fällen keine Halluzinationen, sondern nur Vorstellungen sind. Vor allem aber kommen die Visionen der Ekstatiker in Betracht. Die Ekstatischen haben zum weitaus größten Teile keine Halluzinationen, sondern nur Vorstellungen, sehr deutliche und sehr intensive Vorstellungen[1]). Aber doch sind es keine Halluzinationen, also keine Empfindungen und trotzdem halten sie sie für real. Und zwar nicht etwa bloß für Spiegelbilder, Erscheinungsreflexe einer transzendenten Welt, sondern die transzendente Realität deckt sich in ihren Augen mit diesen Vorstellungsphänomenen, genau so, wie sich für den naiven Realisten die Empfindungsinhalte mit der physikalischen Körperwelt vollständig decken. Die Vorstellungsinhalte sind die transzendente Welt selber. Diese Auffassung wird ermöglicht:

1. Durch den objektiven Charakter der Vorstellungsinhalte überhaupt.

[1]) Es kommen auch noch sogenannte rein intellektuelle Visionen vor. Ich muß für diesen Gegenstand auf eine spätere Publikation verweisen.

2. Durch die intensive Deutlichkeit derselben in den Visionen, die auch ihren objektiven Charakter besonders hervortreten läßt.

3. Durch die nicht willkürlich hervorgerufene oder beeinflußbare Art ihres Auftretens, die von genau derselben Beschaffenheit wie die der gewöhnlichen Wahrnehmungsinhalte ist.

Ich gebe zwei Beispiele aus der Selbstbiographie der heiligen Therese, bei denen sie selbst bemerkt, daß sie den ihr vermeintlich erscheinenden Christus mit den Augen der Seele, nicht mit denen des Leibes sah. Es läßt sich aus ihren Werken der strenge Nachweis führen, daß es sich in diesen Fällen um bloße Vorstellungsphänomene von freilich sinnlicher Deutlichkeit handelt, die gleichwohl nicht Halluzinationen, nicht wirkliche Empfindungen, sondern eben Vorstellungen sind[1]). Die Unterscheidung beider Arten von Visionen ist übrigens nicht nur der heiligen Therese zu eigen, man findet sie bei allen bedeutenderen und zu psychologischer Analyse befähigten Ekstatikern. Wünscht man das Zeugnis einer auch wissenschaftlich hervorragenden Persönlichkeit, so kann auch auf Augustin verwiesen werden, dessen psychologische Qualifikation wohl niemand, der ihn kennt, in Zweifel ziehen dürfte.

„Als ich einst bei einer Person war, welche ich erst „kennen zu lernen anfing, wollte der Herr mir zu erkennen „geben, daß dergleichen Freundschaften mir nicht zuträglich „wären, und mir in einer so großen Blindheit Warnung und „Licht zukommen lassen. Mit strengem Antlitz erschien mir „Christus und gab mir zu verstehen, was ihm hieran mißfällig „sei. Ich erblickte ihn mit den Augen der Seele in einer „weit größeren Klarheit, als ich ihn mit denen des „Leibes würde haben schauen können[2]), und die Er„scheinung hinterließ einen solchen Eindruck, daß ich, wiewohl „seitdem mehr als 26 Jahre verflossen sind, sie noch gegen-

[1]) Das Vorkommen derartiger Vorstellungen von sinnlicher Lebhaftigkeit kann nicht bezweifelt werden. Vgl. die oben am Ende des II. Kapitels mitgeteilten Beispiele. Auch Ka. berichtete davon, wie er eines Tages nach Besuch einer Kunstausstellung die gesehenen Bilder mit absolut sinnlicher Deutlichkeit in der Erinnerung vor sich gesehen habe. Insbesondere begegnet man bei Künstlern derartigen Phänomenen. Einige Angaben darüber u. a. bei L. Arréat, Psychologie du peintre. Paris 1892, S. 55 ff.

[2]) Víle con los ojos del alma más claramente que le pudiera vér con los del cuerpo. (Obras de la gloriosa madre Santa Teresa de Jesus. Madrid 1778, Bd. I, S. 41.)

„wärtig zu haben meine. Ich ward sehr verwirrt und erschreckt „und mochte die Person, bei der ich mich befand, nicht mehr „sehen. Es hat mir sehr geschadet, daß ich von der Mög- „lichkeit etwas auf andere Weise, als mit den Augen „des Leibes, zu sehen[1]), nichts wußte[2])."

Eine andere derartige Vorstellungsvision ist die folgende:

„Als ich mich eines Tages im Gebete befand, gefiel es „dem Herrn, mir allein seine Hände zu zeigen; dieselben „waren so außerordentlich schön, daß ich es nicht hinreichend „zu beschreiben vermöchte. Es erregte mir große Furcht, „denn alles Neue in den Anfängen einer übernatürlichen „Gnade, welche mir der Herr erweist, flößt mir starke Furcht „ein. Wenige Tage darauf schaute ich auch das göttliche „Antlitz, welches mich, wie mich dünkt, völlig außer mich „setzte. Ich konnte nicht begreifen, weshalb der Herr sich „so nach und nach zeigte, da er mir doch nachher die Gnade „erzeigen wollte, ihn ganz zu sehen; später aber habe ich er- „kannt, daß der Herr meiner natürlichen Schwäche angemessen „mit mir verfahren ist. Euer Gnaden werden meinen, es habe „keine große Stärke dazu gehört, um ein Paar Hände und „ein schönes Antlitz zu sehen. Aber die verherrlichten Hände „sind so schön, daß die Glorie, welche sie umgibt, vermöge „des übernatürlichen und schönen Anblicks betäubt; so ward „ich denn in solche Furcht versetzt, daß ich ganz bestürzt „und verwirrt war. Jedoch trat später eine solche Gewißheit „und Sicherheit, und zwar mit solchen Wirkungen ein, daß die „Furcht sich alsbald verlor. — Eines Tages hörte ich an einem „Feste des heiligen Paulus die Messe. Da stellte sich mir die „ganze heiligste Menschheit Christi dar, wie man sie bei der „Auferstehung malt . . . Derartige Visionen erblickte „ich, wenn sie auch aus der Einbildungskraft hervor- „gingen, niemals mit leiblichen Augen, auch keinen „anderen, sondern nur mit den Augen der Seele[3]) . . .[4])".

[1]) Hizome mucho daño no saber yo que era possible vér nada, sino era con los ojos del cuerpo (ebenda).

[2]) Heilige Theresia von Jesus, Sämtliche Werke, deutsch von L. Clarus. Regensburg 1851, Bd. I, S. 48. (Autobiographie, Kap. VII.)

[3]) Esta vision, aunque es imaginaria, nunca la ví con los ojos corporales, ni ninguna, sino con los ojos del alma (a. a. O., Bd. I, S. 225).

[4]) Ebenda, S. 217 f. (Kap. XXVIII).

Auch das Beispiel des schon obengenannten erblindeten Herrn kann herangezogen werden. Derselbe besitzt, wie erwähnt, ein intensiv gesteigertes visuelles Vorstellungsvermögen, das oft auch assoziativ erregt zu werden scheint. Die dann in der Vorstellung auftretenden, offenbar ihm höchst deutlichen Gestalten, sieht er, wie mir berichtet wird, als die „Geister Verstorbener" an. Auch hier haben wir es mit naivem Realismus gegenüber bloßen Vorstellungsinhalten zu tun.

Mir scheint, die mitgeteilten Zeugnisse reichen aus, um den objektiven Charakter der Vorstellungsinhalte sicherzustellen.

Ich bin also vollkommen mit Stumpf einer Meinung[1]), daß die Vorstellungsinhalte genau so „Erscheinungen" — in der Bedeutung, wie Stumpf dieses Wort gebraucht — sind wie die Empfindungen: sie sind Inhalte von Funktionen, niemals selbst Funktionen. Nur gegen den Terminus Erscheinungen habe ich in beiden Fällen Bedenken: insofern als in den Empfindungsinhalten nicht stets (z. B. nicht in den Halluzinationen) und den Vorstellungen nach unserer Auffassung sogar niemals etwas erscheint: d. h. es steht kein transzendentes Reales mehr dahinter. Mir scheint deshalb die Bezeichnung: Objektives, Nichtichhaftes zweckmäßiger. Hinzu kommt noch, daß es, wie wir sehen werden, noch eine dritte psychologisch-prinzipiell gleichstehende Klasse von Phänomenen, intellektuelle Inhalte, gibt, auf die der Terminus Erscheinungen erst recht nicht anwendbar ist.

Will man nun etwa mit Rücksicht darauf, daß in den Vorstellungen (ganz wie bei den Halluzinationen) nichts erscheint, sie als „subjektiver Natur" bezeichnen, so würde es sich hier natürlich auch wieder nur um eine erkenntnistheoretische Subjektivität eigener Art handeln. Und zwar wäre das wieder die vierte Bedeutung des Terminus „subjektiv".

Das Ich und die sinnlichen Inhalte überhaupt.

Wir haben jetzt also die Einsicht gewonnen, daß die Empfindungs- und die Vorstellungsinhalte objektiver Natur sind: weder das empfundene noch das vorgestellte Rot ist eine Ichzuständlichkeit, ebensowenig eine gehörte oder vorgestellte Folge von Tönen. Gibt es nun aber in den Wahrnehmungen und

[1]) Erscheinungen und Funktionen, S. 4 und 36.

Vorstellungen überhaupt kein Ichmoment? Es ist das für das Problem des Ichbewußtseins offenbar eine höchst wichtige Frage.

In der Tat gibt es ein solches Ichmoment in jenen Phänomenen. Es ist darin gelegen, daß die Empfindungs- sowohl wie die Vorstellungsinhalte meine Empfindungen resp. Vorstellungen sind. Das bedeutet nicht, wie eine heute weitverbreitete Ansicht will, daß sie in irgend einen größeren Komplex gleichartiger Empfindungs- oder Vorstellungsphänomene eingeschlossen sind, denn auch dieser Komplex ist ja wieder der meine. Es bedeutet vielmehr, daß ich es bin, der von den Inhalten Bewußtsein hat, in dessen Bewußtsein sie gegenwärtig sind. Oder, anders ausgedrückt: ich bin es, der empfindet und vorstellt.

Man sieht, wir stellen uns hier völlig auf den Boden Lotzes und Brentanos. Es ist das große Verdienst dieser Forscher, daß sie von neuem darauf hingewiesen haben, daß in den Empfindungen sämtlicher Sinnesgebiete zweierlei zu unterscheiden ist: die Empfindung selbst — der „Empfindungsinhalt“ — und das Empfinden, die Funktion, durch die jener Inhalt mir zum Bewußtsein kommt. Auch Lipps und ebenso Stumpf sind dieser Lehre beigetreten. Es ist darauf hinzuweisen, daß dieselbe auch auf die Vorstellungen auszudehnen ist. Auch bei ihnen ist das aktuell gegenwärtige vorgestellte Rotphänomen durchaus verschieden von dem Vorstellen desselben. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei ausdrücklich bemerkt, daß dieses in der Funktion des Vorstellens unmittelbar gegenwärtige Rotphänomen natürlich gänzlich verschieden ist von einer etwa vorausgegangenen Rotempfindung, die nun vermittels eben dieses neuen Rotphänomens jetzt „vorgestellt“ wird. Das Rotphänomen, das mir im Bewußtsein gegenwärtig ist, wenn ich mich an das Abendrot eines einst gesehenen Sonnenunterganges erinnere, ist nicht die damalige Rotempfindung, sondern stellt sie nur vor.

Husserls Ausführungen über diese Dinge scheinen mir übrigens miteinander nicht völlig übereinzustimmen. An einem Orte unterscheidet er deutlich zwischen Empfinden und Empfindungsinhalt in unserem Sinne:

„Daß sich vom Hören des Tones das Hören nicht ab-
„trennen läßt, als ob es ohne den Ton noch etwas wäre, ist
„sicher. Damit aber ist nicht gesagt, daß nicht ein Doppeltes

„zu unterscheiden sei: der gehörte Ton und das Hören des „Tones, der Wahrnehmungsakt[1])."

An einer anderen Stelle[2]) dagegen heißt es:

„In neuerer Zeit ist die Ansicht öfters ausgesprochen „worden, daß zwischen Vorstellen und vorgestelltem Inhalt „kein Unterschied bestehe, oder mindestens ein solcher phä„nomenologisch nicht nachweisbar sei. Wie man hierzu „Stellung nimmt, wird natürlich davon abhängen, was man „unter diesen Worten Vorstellen und Inhalt versteht. Wer „sie durch das bloße Haben von Empfindungen und von Phan„tasmen, unter Abstraktion von aller Auffassung, interpretiert, „sagt sicherlich mit Recht: einen eigenen Akt Vorstellen „gibt es nicht, Vorstellen und Vorgestelltes ist ein und das„selbe. Jenes bloße Haben des Inhaltes, als ein bloßes „Erleben des Erlebnisses, ist ja nicht notwendig ein Darauf„achten und es Wahrnehmen; daher identifizierten auch wir „Empfindung und Empfindungsinhalt."

Mir scheint diese Identifikation nicht möglich zu sein.

Für das Vorstellen gilt eben dasselbe, was für das Empfinden gilt. Der Vorstellungsinhalt, das Rot, das ich in der Phantasie vor mir sehe, ist keineswegs mit seinem Haben, mit meinem Bewußtsein von ihm identisch. Dies letztere ist Funktion, das Rot ist Inhalt, Gegenstand dieser Funktion. Das Daraufachten ist dann erst noch eine weitere sich superponierende Funktion.

Analysiert man ganz genau, so ist beim Empfinden resp. Wahrnehmen mindestens folgendes auseinander zu halten:

1. Der „Empfindungsinhalt": das Rot, die Toninhalte usw.

2. Das unbegriffene Empfinden, das einfache Bewußtseinhaben von diesem Empfindungsinhalt, wie es auch vorliegt[3]), wenn der Empfindungsinhalt zwar im Bewußtsein gegenwärtig, aber völlig unbemerkt ist: die „Perzeption".

3. Das gedankliche Bemerken des eventuell bereits vorher

---

[1]) Logische Untersuchungen, Bd. II, S. 359 ff.

[2]) Ebenda, S. 471.

[3]) Es ist das natürlich nur eine Hypothese, die aber auch bei James' fringes noch zugrunde liegt. — Der Versuch, ohne diese Hypothese auszukommen, ist noch nicht gemacht worden, muß aber einmal unternommen werden. Doch können wir uns hier nicht damit aufhalten. Am nächsten kommt demselben natürlich die genannte Lehre James'.

im Bewußtsein vorhanden gewesenen Empfindungsinhaltes: die „Apperzeption“. Dieselbe ist stets zugleich Urteil. Allerdings sind an ihr wohl noch zwei Momente auseinander zu halten: das Moment der Aufmerksamkeitsspannung und das Urteil über den Inhalt resp. auch das Perzipieren desselben.

Haben wir nicht den Empfindungsinhalt als solchen betrachtet, sondern repräsentiert er uns nur einen anderen Gegenstand, nehmen wir der Einfachheit wegen an, einen physikalischen Gegenstand, so kommt mindestens noch hinzu:

4. Eben dieser Gegenstand. Ich nenne ihn den „Wahrnehmungsgegenstand“.

5. Die auf ihn gerichtete „Wahrnehmungsintention“. Dieselbe enthält auch stets ein Urteil, eben über den Wahrnehmungsgegenstand, über die Gegenwart des physikalischen Objekts, das ich wahrnehme.

Das wäre die Mindestzahl der auseinander zu haltenden Punkte.

Handelt es sich nicht um Empfindungen, sondern um Vorstellungen, so sind auch hier zwei, ja sogar drei Fälle zu unterscheiden. Der erste liegt dann vor, wenn es sich um ein ganz reines einfachstes Vorstellen handelt. Es müssen dann unterschieden werden:

1. Der „Vorstellungsinhalt“: das vorgestellte Rot usw.

2. Das unbegriffliche Vorstellen, das einfache Bewußtseinhaben von eben diesem Vorstellungsinhalt, wie es vorliegt, wenn derselbe im Bewußtsein gegenwärtig, aber unbemerkt ist: die „Vorstellungsperzeption“.

3. Das gedankliche Bemerken des eventuell bereits wieder vorher im Bewußtsein vorhanden gewesenen Vorstellungsinhaltes: die „Vorstellungsapperzeption“. Auch sie ist stets zugleich Urteil. Wenn bei der gewöhnlichen Empfindungsapperzeption zwei Momente: Aufmerksamkeit und Urteil, die allerdings wohl niemals getrennt voneinander vorkommen, unterschieden werden müssen, so ist das natürlich auch bei der Vorstellungsapperzeption der Fall.

Handelt es sich nicht um ein ganz reines einfachstes Vorstellen, steht vielmehr der Erlebende etwa auf dem Standpunkt der ekstatischen Visionäre, so kommen dann auch hier wieder hinzu:

4. Der objektive, vermeintlich unabhängig an und für sich

existierende Gegenstand, den das Subjekt in der Vorstellungsvision ebenso gegenwärtig zu haben geglaubt, wie wir in den Empfindungen die physikalischen Dinge. Ich nenne ihn den „vermeintlichen objektiven Vorstellungsgegenstand".

5. Die auf ihn gerichtete „vorstellend wahrnehmende Intention". Während bei der gewöhnlichen Wahrnehmung etwas also „mittels" Empfindungen wahrgenommen wird, geschieht es in diesem Fall durch das Medium der Vorstellungsinhalte. Da der Standpunkt, den die Visionäre einnehmen, ein ganz ungewöhnlicher ist, der nur als Kuriosum anzuführen ist, so brauchen wir uns nicht zu bemühen, für ihn bequeme Termini zu schaffen. — Auch die „vorstellend wahrnehmende Intention" enthält natürlich stets ein Urteil: über die Gegenwart des durch das Medium der Vorstellungsinhalte vermeintlich wahrgenommenen Gegenstandes, z. B. also den vermeintlich erscheinenden verklärten Christus.

Damit sind wir aber beim Vorstellen noch nicht fertig. Unser gewöhnliches Vorstellen, sei es nun das der Erinnerung oder der Phantasie, fällt unter keinen der beiden Fälle, die wir bisher erörterten. Wenn ich mir das Heidelberger Schloß vorstelle, oder wenn der Künstler eine Komposition konzipiert (vgl. etwa Feuerbachs Konzeption des Gastmahls des Agathon, die ihn durch sein ganzes Leben begleitete), so handelt es sich weder um ein bloßes Vorstellen von Vorstellungsinhalten, noch um eine vermeintliche Wahrnehmung objektiver Realitäten vermittels der Vorstellungen, sondern es handelt sich vielmehr um ein Vorstellen von Gegenständen (eventuell auch bloßen Empfindungsinhalten), die im einen Fall objektiv existieren (wenigstens nach naiver Auffassung), im anderen Fall dies zwar nicht tun, aber als mit sämtlichen Eigenschaften der objektiven Gegenstände behaftet gedacht werden, von ihnen aber eben dadurch unterschieden sind, daß sie nicht real existieren[1]).

In diesem Fall kommen zu den drei ersten oben angegebenen Momenten noch zwei weitere hinzu:

4. Der „vorgestellte" Gegenstand, d. h. der, sei es nun real existierende oder nur in seinen Eigenschaften mit den real existierenden Gegenständen gleichartige (jedoch nicht

[1]) Meinong hat dafür den Ausdruck Pseudoexistenz geprägt.

existierende) Gegenstand, den uns der Vorstellungsinhalt repräsentiert, oder kürzer: den wir „vorstellen".

5. Die ihn zum Ziele habende „Vorstellungsintention", das Vorstellen des Gegenstandes oder kürzer: das Vorstellen[1]).

Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß die unter 4. aufgeführten Gegenstände niemals im Vorstellen selbst gegenwärtig sind, sondern nur von ihm intendiert werden. —

Es entsteht nun aber das weitere, bisher nicht genügend beachtete wichtige Problem: unterscheiden sich die Funktionen des Sehens, Hörens usw., rein psychologisch betrachtet, voneinander, oder sind vielleicht nur die Inhalte verschieden, während jene Funktionen sämtlich einander gleich und „Bewußtsein überhaupt" sind? Wenn wir alles, was an Empfindungen, Gefühlen usw. nebenher geht, weglassen, ist dann das Sehen, Hören usw. noch etwas anderes als ein Bewußtsein von Gesichts-, Gehörs- usw. Inhalten? Es will doch nicht sehr so scheinen. Es wird schwerlich ein Zweifel sein, daß wir diese verschiedenen Funktionen wohl lediglich auf Grund der Verschiedenheit der in ihnen gegenwärtigen Sinnesinhalte fixieren würden. Abstrahieren wir z. B. von den verschiedenen körperlichen Sinnesinhalten: Tastempfindungen, Spannungsempfindungen, Muskelempfindungen usw., würde dann noch jemand auf den Gedanken kommen, lediglich auf Grund der Betrachtung nur der Funktionsseite dieser Gemeinwahrnehmungen den einzelnen Empfindungsklassen entsprechende Klassen von Funktionen auseinander zu halten?

Man möchte vielleicht einwenden: die Funktionen seien so schwer zu beobachten, das sei der einzige Grund, weshalb man statt von ihnen von den Sinnesinhalten ausginge[2]). Aber ist das wirklich richtig? Sind die Funktionen wirklich so schwer zu beobachten? Es will das doch nur einleuchten, wenn man bereits mit der Voraussetzung an sie herantritt, daß sie noch etwas anderes sind als ein bloßes Bewußtsein von Sinnesinhalten verschiedener Art, daß dieses Bewußtseinhaben bei den verschiedenen Sinnesgebieten verschieden tingiert ist.

---

[1]) Natürlich hat das Wort jetzt andere Bedeutung als oben. Sie ist nicht identisch mit der der „Vorstellungsperzeption."

[2]) Die Annahme der Verschiedenheit der Funktionen schließt dann natürlich die Hypothese in sich, daß jedem Sinnesgebiete auch eine besondere Funktion zugehört.

Macht man eine solche Voraussetzung nicht, so sind die Funktionen gar nicht so schwer zu beobachten, sie sind dann eben das längst bekannte perzeptive Bewußtsein. Dieses ist die allgemeine, sich gleichbleibende Funktion, durch die oder in der das Subjekt irgend etwas unmittelbar erlebt.

Und ferner, wenn jedem Sinnesgebiet eine besondere Funktion zukommen soll, muß dann nicht auch jedem besonderen Sinnesinhalt eine besondere Funktion entsprechen? Glaubt man wirklich dergleichen in sich zu beobachten? Ist das Sehen eines Rot der Funktion nach verschieden von dem Sehen eines Grün oder sind nicht vielmehr bloß die Inhalte Rot und Grün verschieden?

Ein apriorischer Grund, der uns zu jener Annahme zwänge, ist auch nicht zu entdecken. Denn der Einwand etwa, daß wir sonst auch ultraviolette und andere Strahlen empfinden müßten, wäre gänzlich unhaltbar. Aber auch zur Annahme einer Verschiedenheit des Sehens, Hörens usw. als Funktionen liegt kein apriorischer Grund vor. Das Empfinden hängt auch mit vom Gehirn ab: in diesem können die Ursachen liegen, daß nach gewissen Reizen gewisse Empfindungsinhalte uns zum Bewußtsein gelangen, nach anderen dagegen nicht. Freilich können die Ursachen auch in der Psyche selbst liegen, aber von solchen etwaigen Beschaffenheiten des Subjekts selbst wissen wir nichts Positives, da sie uns nicht mehr zum Bewußtsein kommen und wir, wie es scheint, auch keine deduktiv apriorische Möglichkeit haben, etwas über sie zu erschließen. Aber selbst, wenn solche Tatbestände bestehen sollten, auch dann läge die Verschiedenheit nur in der Fähigkeit, den unbewußten Dispositionen zum Bewußtseinhaben, zum Sehen des Rot, des Grün, des Hörens der verschiedenen Töne usw., nicht im Sehen und Hören selbst. Darin ist wohl nichts davon zu bemerken.

Und wiese man auf das Horchen und visuelle Spähen, ehe noch etwas bemerkt ist, hin, so wäre zu entgegnen, daß die Analyse als Kern auch hier keine sozusagen leerlaufende Seh- oder Hörfunktion aufzufinden vermag, sondern den Kern bildet eine gespannte Aufmerksamkeit, die sich auf das Auffinden von bestimmten Sinnesinhalten richtet, im übrigen sind noch allerlei Begleitempfindungen im Ohr, Auge, Kopf usw. zu bemerken, dazu Gefühle der Spannung, der Aktivität usw. Aber

ein leeres Hören oder Sehen findet nicht statt; soweit gehört oder gesehen wird, wird auch etwas gesehen oder gehört. Die Funktion der Aufmerksamkeit aber ist in allen jenen Fällen die gleiche. Daß die eigentliche Funktion des Hörens gar nichts mit den Ohren und den Empfindungen in diesen zu tun hat, davon kann man sich leicht überzeugen, wenn Gehörsinhalte auftreten, die der Hauptsache nach nicht durch Vermittlung des Ohres auftreten: so die starken Geräusche, die wir hören, wenn der Zahnarzt den Bohrer einen zu plombierenden Zahn bearbeiten läßt. Diese Geräusche entstehen ja im wesentlichen ohne Mitwirkung des Ohres durch direkte mechanische Fortleitung der Erschütterungen durch den Schädel zum Gehörorgan.

Immerhin wird eine abschließende Beantwortung der Frage nach der Verschiedenheit der in Rede stehenden Funktionen erst gegeben werden können, wenn eine gründliche Revision der gesamten Bewußtseinsprobleme von Perzeption, Apperzeption usw. erfolgt ist. Im Grunde ist es ja immer noch Leibnizscher Boden, auf dem wir hier stehen. Eine rückhaltlose Nachprüfung des von jenem großen Denker uns überkommenen Theoriebestandes ist aber eine der dringendsten, wenn auch schwersten Aufgaben, die uns in der Psychologie für die Zukunft bevorstehen.

Fünftes Kapitel.

Die intellektuellen Inhalte, das Denken und das Ich.

Wir fragen nun weiter, ob mit den Empfindungs- und den Vorstellungsinhalten die „psychologischen Objektivitäten", das uns im Bewußtsein unmittelbar gegebene Objektive, überhaupt erschöpft sind, oder ob es noch anderes Objektives im psychischen Leben gibt, so daß nicht der ganze übrige Rest des Bewußtseinsinhaltes subjektiver oder bloß intendierter, also jedenfalls nicht unmittelbar gegebener objektiver Natur ist.

Diese Frage ist in der Tat zu bejahen. Es gibt entschieden noch andere „Objektivitäten" im Bewußtsein. Das Gebiet, für das wir das Vorhandensein von Objektivem, das durchaus nicht als Subjektszustand aufgefaßt werden kann, mit Zuversicht behaupten dürfen, ist das intellektuelle. Eine lückenlose Beantwortung der sich hier erhebenden Probleme wäre freilich gleichbedeutend mit einer vollständigen Theorie des Denkens überhaupt sowohl wie der „reinen Logik", d. h. aller jener Probleme, die seit 1900 wieder in Fluß gekommen sind. Ja auch das Problem der Werte müßte vollständig aufgelöst sein.

Es können deshalb im folgenden nur einige der bereits mit einiger Sicherheit erkennbaren Punkte hervorgehoben werden.

Die psychologisierende Auffassung der letzten Jahrzehnte hatte auch hier alles in Subjektivität aufzulösen tendiert, teils in voller klarer Absicht, teils unabsichtlich, obwohl in Bolzanos Arbeiten schon seit langem teilweise weit richtigere Anschauungen vorlagen[1]).

---

[1]) Bolzano, Wissenschaftslehre. Sulzbach, 1837, besonders Bd. 1—3; Paradoxien des Unendlichen, Berlin 1889 (Neudruck).

Hinzu kam die überaus merkwürdige Tatsache, daß die Psychologie der letzten Jahrzehnte, besonders die experimentelle, bis vor wenigen Jahren das Denken als eine besondere Funktion neben dem Vorstellen überhaupt nicht anerkannte, wie aus den gangbaren Lehrbüchern der Zeit deutlich hervorgeht[1]). An keinem Punkt vielleicht sieht man deutlicher, wie stark der Bruch mit der Vergangenheit damals gewesen ist[2]).

Seit einem Jahrzehnt etwa regt sich neues Leben. Die erzielten Fortschritte liegen in doppelter Richtung.

Auf der einen Seite stehen die bahnbrechenden Untersuchungen Husserls[3]) und Meinongs[4]), die beide unabhängig voneinander das außerordentliche Verdienst haben, wieder die Bedeutung des rein Logischen zu klarem Bewußtsein gebracht zu haben, denn das eben ist ja der Zentralpunkt der reinen Logik Husserls, sowohl wie der Gegenstandstheorie Meinongs.

Ungefähr gleichzeitig und zum Teil durch jene Arbeiten — besonders die Husserls — mitbedingt, begann auch auf experimentellem Gebiet wieder die Einsicht zur Herrschaft zu kommen, daß es über dem Vorstellen noch das Denken gibt, als etwas völlig anderes als jenes. Es ist das große Verdienst der Külpeschen Schule, auf diesem Gebiete die Verbindung zwischen der experimentellen und der introspektiven Psychologie wieder hergestellt zu haben. Ich nenne vor allem die

---

[1]) Typisch auch für diese Anschauungen ist das vielgerühmte und doch nur für einige Teile der Psychologie leidlich brauchbare Lehrbuch der Psychologie von Ebbinghaus.

[2]) Auch der allein noch unter uns lebende verehrungswürdige Mitbegründer der modernen Psychologie, Wundt, erkennt den spezifischen Tatbestand des Denkens noch nicht völlig an. Vgl. Wundt, Über Ausfrageexperimente und über die Methoden zur Psychologie des Denkens. Psychologische Studien, Bd. III, S. 301—360.

[3]) E. Husserl, Logische Untersuchungen, Halle 1900—1901.

[4]) A. Meinong, Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung, Zeitschr. f. Psychologie, Bd. 21, 1899, S. 182—272; Über Annahmen, Leipzig 1902; Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie, Leipzig 1904; Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens, Berlin 1906.

Namen Ach[1]), Messer[2]), Otto Schultze[3]), Bühler[4]) und sodann auch Störring[5]).

Selbstverständlich sind alle die errungenen neuen Einsichten[6]) nicht ohne Vorgänger in der Vergangenheit. Auch in den Jahrzehnten des philosophischen Tiefstandes gab es Forscher, die sich nicht in den Kreis der allgemeinen Verwirrung hineinziehen ließen. So kann es z. B. Liebmann[7]) beanspruchen, hier genannt zu werden.

Noch ein zweiter großer Fortschritt ist neuerdings zu verzeichnen. Er liegt darin, daß die Erkenntnis sich Bahn bricht, daß das Denken sich nicht im Erkennen und Urteilen erschöpft, wie man solange, wenn auch nicht ausdrücklich ausgesprochen, so doch faktisch zur stillschweigenden Voraussetzung gemacht hatte. Wir haben es hier mit einer Tradition zu tun, deren erster Urheber der Vater der Logik, Aristoteles, ist.

Schon Meinong hatte in der Untersuchung über die Annahmen zu zeigen versucht, daß wir selbst innerhalb des Bereiches des Erkennens in den Annahmen eigentümliche Gebilde vor uns haben, die ohne Zweifel intellektuellen Charakters und doch keine gewöhnlichen Urteile sind.

---

[1]) Narziß Ach, Über die Willenstätigkeit und das Denken, Göttingen 1905.

[2]) August Messer, Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken. Arch. f. d. ges. Psychol., Bd. VIII, 1906, S. 1—224; Empfindung und Denken, Leipzig 1908 (zugleich eine gute Einführung in diese ganzen neuen Untersuchungen).

[3]) Otto Schultze, Einige Hauptgesichtspunkte der Beschreibung in der Elementarpsychologie I. Erscheinungen und Gedanken. Arch. für die ges. Psychol., Bd. VIII, 1906, S. 241—338.

[4]) Karl Bühler, Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge. Arch. f. d. ges. Psychol., Bd. IX, 1907, S. 297—365; Bd. XII, 1908, S. 1—92.

[5]) G. Störring, Experimentelle Untersuchungen über einfache Schlußprozesse. Arch. f. d. ges. Psychologie, Bd. XI, S. 1—167. Experimentelle und psychopathologische Untersuchungen über das Bewußtsein der Gültigkeit. Ebenda Bd. XIV, S. 1—42.

[6]) Das so außerordentlich wichtige Problem, worin eigentlich der große Nutzen des Sprechens (auch des rein innerlichen) für das Denken besteht, harrt, wie hervorgehoben sei, leider noch immer einer ausreichenden Behandlung.

[7]) Otto Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, 3. Aufl., Straßburg, 1900, S. 478—501: „Über die Existenz abstrakter Begriffe". (Zur Einführung in das Problem des Denkens recht lesenswert.)

Neuestens liegt nun in Maiers[1]) großem Werk eine umfassende systematische Bearbeitung großer Gebiete vor, die sich nicht in die gewöhnliche Sphäre des kognitiven Denkens einfügen und doch ein Denken darstellen. Die Bezeichnung „emotionales Denken", die Maier den von ihm untersuchten Phänomenen gab, charakterisiert die Sachlage auch terminologisch vortrefflich. Eine Fülle von Tatsachen, die, wenn man sie als bloß erkennendes Urteilen deutet, der Klarstellung einen unerbittlichen Widerstand entgegensetzen, erscheinen so in neuem Lichte.

Es kann nicht unsere Absicht sein, in diesen Kampf um die neue Logik hier in ausgedehnterem Maße einzutreten.

Woran es uns liegt, ist wesentlich nur, klarzustellen, wie die Phänomene, mit denen wir es hier zu tun haben, sich zum Ich verhalten, inwiefern sich der Gegensatz zwischen Subjektivem und Objektivem etwa auch in diese Sphäre hinein fortsetzt, was in ihr von der einen und was von der anderen Art ist.

Es sei übrigens ausdrücklich bemerkt, daß der Kern des weiterhin Gesagten, die „nichtichhafte Objektivität der intellektuellen Inhalte", auch dann völlig bestehen bleibt und akzeptiert werden kann, wenn man den Begriff ihrer „ideellen transsubjektiven Existenz", wie er unten vertreten wird, nicht anerkennt.

Wir behaupten, daß sich auch im Denken überall „objektive Inhalte" finden, die keineswegs mit den Vorstellungen zusammenfallen.

Am leichtesten ist der Sachverhalt bei den einfachen Begriffen einzusehen.

Bei ihnen ist es eigentlich sofort evident, daß sie durchaus keinen Zustand des Subjekts darstellen — wie es etwa die Gefühle oder die Funktionen des Vorstellens und Empfindens, Zusammenfassens u. dgl. sind —, sondern, daß sie lediglich Inhalte sein können.

Es hat keinerlei Sinn zu sagen, die Begriffe der Zahl, der Farbe usw. seien Ichzustände. Sie sind, obwohl dem Bewußt-

[1]) Heinrich Maier, Psychologie des emotionalen Denkens. Tübingen 1908.

sein gegenwärtig, objektiver Natur, wie es die Sinnesinhalte sind.

Natürlich sind wir damit einverstanden, wenn Stumpf bemerkt: „Zu den Erscheinungen, den Empfindungen sowohl wie „den Vorstellungen, kommen die Begriffe als ein Plus hinzu, „doch nicht als ein neues Element im bisherigen Sinne, wo„durch das gegebene Material irgendwie vermehrt oder ver„mindert würde[1])."

Wir stimmen insoweit zu, als durch diese intellektuellen Inhalte das „Material" von der Art der Sinnes- und Vorstellungsinhalte in der Tat nicht vermehrt oder vermindert wird. Diese beiden Inhaltsgruppen haben, wie man ihr Verhältnis schließlich bestimmen mag, unbedingt eine nähere Verwandtschaft miteinander: sie zeigt sich darin, daß zum mindesten eine große Zahl von Prädikaten beiden gemeinsam ist, so die einfachen Sinnesprädikate gelb, rot, grün usw.

Für die Begriffe dagegen gilt keins dieser Prädikate. Kein Begriff ist gelb oder rot, hell oder dunkel, laut oder leise usw. Dagegen ist das Verhältnis der Begriffe zu diesen Materien für beide Gruppen (Empfindungs- und Vorstellungsinhalte) dasselbe.

Unter anderem Gesichtspunkte betrachtet, stellen die Begriffe aber gleichwohl etwas wie eine „Vermehrung des Materials" dar, wofern man unter „Material" nämlich das Objektive, das Nichtichmäßige überhaupt im Bewußtsein versteht.

Aber es ist ganz selbstverständlich eine ganz andere Gruppe von Objektivem, als es die Sinnesinhalte sind.

Die Sinnes- und Vorstellungsinhalte sind ein anschauliches Objektives. Die Begriffe sind zwar auch objektiver, aber unanschaulicher Natur[2]). Sie bauen sich freilich, wenigstens für uns, über dem anschaulichen Material auf[3]).

[1]) Erscheinungen und psychische Funktionen, S. 25.

[2]) Durch ihren unanschaulichen Charakter sind die Begriffe auch von den eigentlich psychischen Vorgängen unterschieden. Anschaulich sein bedeutet nicht notwendig auch räumlich sein. Es scheint mir nicht richtig, wenn Michaltschew (Philosophische Studien, S. 163) das Psychische als nichtanschaulich bezeichnet. Im Vergleich zu den Begriffen muß es mit zum Anschaulichen gerechnet werden. — Der Charakter der Anschaulichkeit resp. Unanschaulichkeit ist darum auch kein Kriterium, das das Seelische vom Nichtseelischen zu unterscheiden erlaubt.

[3]) Die Begriffe treten zeitlich nach oder allerhöchstens gleichzeitig mit der Anschauungsmaterie auf; ob sie sich aus dieser entwickeln, ist nicht nur fraglich, sondern durchaus von der Hand zu weisen.

Dieses gibt uns den Anlaß, sie uns zum Bewußtsein zu bringen. Es läßt sie auch ohne unser Zutun vor uns aufsteigen. Doch ist zu berücksichtigen, daß nicht nur die Empfindungs- und Vorstellungsinhalte Anlaß zur Begriffsvergegenwärtigung geben, sondern ebenso auch die rein subjektiven Zustände der Furcht, des Hoffens, der Geduld usw.

Diesen Charakter der Unanschaulichkeit würden die Begriffe übrigens auch behalten, wenn man sie in Verfolgung höchst geistreicher Gedanken Meinongs als „unvollständige Gegenstände" betrachten will[1]). Denn wenn ich etwa bei einem Grün von allem anderen abstrahiere, von seiner Intensität, Raumausbreitung usw., so hört es auch auf anschaulich zu sein. Und zugleich auch hört der unvollständige Gegenstand auf grün zu sein, so daß man, wenn man eine paradoxe Redeweise bevorzugt, sagen könnte: das Grün selbst ist nicht mehr grün, sondern es ist das Grün; das Grün wird hier gleichsam zur Substanz selbst, während grünsein heißt: etwas, das dann also nicht das Grün selbst ist, hat die Eigenschaft grün[2]). Denn damit der unvollständige Gegenstand des Grün grün wäre, müßte er zugleich auch noch andere Bestimmtheiten haben, eine bestimmte Intensität, Ausdehnung, Lokalisation usw. Ein Umstand, der zum Wesen der Begriffe in ihrer bisherigen Auffassung ja paßt, denn der Begriff des Grün ist nicht selber grün.

Das am meisten in die Augen fallende Moment aber ist dies, daß den Begriffen, von denen wir freilich nur zeitweise Bewußtsein haben, offenbar keine zeitlich begrenzte Existenz zukommt. Während die anschauliche Materie und ebenso die subjektiven Zustände entstehen und vergehen, entstehen und vergehen die Begriffe durchaus nicht. Es ist unmittelbar evident, daß die Begriffe der Zahl, der Farbe usw. nicht irgendwann aufhören können zu „existieren".

Auch die Redeweise von der „Begriffsbildung" ist darum

---

[1]) Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften, S. 120—123.

[2]) Vgl. dazu eine feinsinnige Andeutung Stumpfs über den Substanzbegriff (Zur Einteilung der Wissenschaften, S. 21): wie ich mich denn überhaupt mit Stumpf in manchem in weitgehender Übereinstimmung weiß, wennschon in der vorliegenden Arbeit, ihrem Gegenstande nach, die Differenzen weit deutlicher hervortreten.

durchaus eine laxe. Begriffe werden von uns nicht eigentlich gebildet, sondern wir bringen sie uns lediglich zum Bewußtsein.

Auch wenn wir von der Umgestaltung eines Begriffs oder dergleichen sprechen, so ist das in Wahrheit nur ein abgekürzter Ausdruck für etwas ganz anderes.

Es liegt überhaupt nicht in unserer Macht, Begriffe zu verändern. Die Begriffe sind etwas von uns völlig Unabhängiges. Die Begriffe der 1, 2, 3, der Farbe, der Größe usw. sind, was sie sind.

Und wenn wir etwa sagen, wir wollen den Kantischen Begriff des Transzendentalen in dieser oder jener Weise umgestalten, so bedeutet das in Wirklichkeit nur die Vereinbarung: wir wollen unter dem Worte „transzendental“ in Zukunft nicht das verstehen, was Kant darunter verstand, sondern etwas anderes, das in diesem und jenem Punkte davon verschieden ist. Das Wort hat eine andere Bedeutung erhalten, der begriffliche Inhalt, den wir mit ihm verbinden, ist ein anderer geworden, deswegen ist aber der frühere Begriff des Transzendentalen geblieben, was er war, nur daß wir auf ihn jetzt nicht mehr das Wort „transzendental“ in Anwendung zu bringen beschlossen haben.

Die Begriffe der Einheit, des Kreises, des Rot usw. waren, wie wir sagen, „lange zuvor“, ehe ein Subjekt da war, das sie zu denken vermochte. Genauer zu reden, haben sie in Wahrheit überhaupt keine zeitlich begrenzte Existenz. Sie sind in ihrem Sein gänzlich unabhängig davon, ob sie von irgend jemand gedacht werden oder nicht.

Ja, es gilt sogar noch ein Weiteres. Die Begriffe sind in ihrem idealen Sein völlig unabhängig davon, ob ihnen überhaupt irgend etwas Konkretes entspricht. Der Begriff der Farbe ist in keiner Weise davon abhängig, daß in der Welt oder in irgendeinem Bewußtsein ein einzelner Farbeninhalt vorhanden ist. Er bliebe, was er ist, auch wenn alle existierenden Subjekte die Sehfunktion einbüßten und damit alle Farbeninhalte aufhörten. Diese realen Repräsentationen der Bedeutungsgehalte geben für uns Menschen lediglich den Anstoß dazu, daß die zugehörigen Begriffe, auf eine übrigens völlig rätselhafte Weise, uns ins Bewußtsein treten.

In einzelnen Fällen bilden wir übrigens auch Begriffe von Dingen, die in der Erfahrung nicht vorkommen und die wir nicht

vorstellen, sondern eben nur denken können, so die Begriffe von Raumgebilden von mehr als drei Dimensionen, etwa den Begriff des dem Kreise des zweidimensionalen und der Kugel des dreidimensionalen Raumes entsprechenden analogen Gebildes im vierdimensionalen Raum

$$x_1^2 + x_2^2 + x_3^2 + x_4^2 = r^2,$$

wo r den Radius, x_1, x_2, x_3, x_4 die vier Koordinatenachsen des vierdimensionalen Raumes bedeuten.

Es ist ja sogar nicht allzu schwierig eine analytische Geometrie der höheren Räume zu entwickeln.

Diese Gedanken sind alle so klar, wie Begriffe nur sein können, aber sinnlich vorstellen, uns anschaulich machen können wir solche Räume nicht; womit weder gesagt ist, daß es auch andere psychische Wesen nicht können, oder daß es solche Räume nicht gibt, noch daß es solche Räume bzw. solche Wesen gibt[1]).

Das gleiche gilt natürlich auch, wenn man andere geometrische Grundsätze, z. B. das Parallelenaxiom oder dergleichen ändert. Auch dann lassen sich vollständige Geometrien entwickeln.

Hier[2]) sehen wir überall deutlich, wie völlig unabhängig die Begriffe, die Gedankeninhalte von der Wirklichkeit sind. Sie haben ihre Existenz für sich, unabhängig von der konkreten Realität.

Wenn wir so auch betonen, daß die Begriffe, die Gedankeninhalte an und für sich, unabhängig vom denkenden Subjekt, existieren, so ist damit aber keineswegs gesagt, daß

---

[1]) Im letzten Fall, wenn irgendein Wesen, sei es auch nur Gott, solche Räume vorzustellen imstande sein sollte, so wären damit natürlich solche Räume wenigstens als Vorstellungsinhalte wirklich, noch nicht freilich als eigentliche Empfindungsinhalte oder gar als objektiv unabhängig vom Perzipiertwerden existierende Realitäten.

[2]) Zu den Problemen der Metageometrie vgl. vor allem Riemanns geniale Habilitationsvorlesung „Über die Hypothesen, welche der Geometrie zugrunde liegen." (Gesammelte Werke, S. 254—270.) — Helmholtz, „Die Tatsachen der Wahrnehmung", „Über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome" (in: Vorträge und Reden, Bd. II). Zur Erkenntnistheorie der Metageometrie vgl. besonders: Otto Liebmann, Über die Phänomenalität des Raumes (in: Zur Analysis der Wirklichkeit, 3. Aufl. Straßburg 1900, S. 36–71). — A. Meinong, Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften. Leipzig 1907, S. 77—102.

sie gleichsam zwischen den übrigen Dingen, sei es den physikalischen, sei es den Sinnesinhalten, existieren. Die Begriffe existieren überhaupt nicht an einem bestimmten Orte; einen Begriff lokalisieren wollen, wäre ein ganz unsinniges Unternehmen. Sie sind unanschaulich.

Husserl hat hier ganz zutreffend ein Wort von der „idealen Existenz" geprägt. Er hat damit eben zum Ausdruck gebracht, daß die Begriffe bestehen, ob sie nun von jemand gedacht werden oder nicht, ob jemand von ihnen Bewußtsein gewinnt oder nicht.

Bolzano hat dagegen an dieser Stelle denselben Fehler gemacht, den Michaltschew gegenüber allem Nichtich macht, daß er meinte, es müsse ein göttliches Bewußtsein da sein, in dem die Sätze an sich, die Begriffe usw. existieren[1]). Das ist um so merkwürdiger, als Bolzano zwischen Satz und Urteil wohl unterscheidet. Die Begriffe aber bedürfen eben im Gegensatz zu den Urteilen zu ihrem Dasein kein Bewußtsein, in dem sie existieren.

Die Begriffe sind nicht auf die funktionelle Inexistenz beschränkt, sie existieren an sich. Wie die antike Philosophie eine Grenze der Macht der Gottheit darin fand, daß sie an der Vergangenheit nichts zu ändern vermag, so wollen uns auch die Begriffe als eine solche Grenze erscheinen. Die Begriffe sind, soweit unsere Einsicht reicht, ein Fatum, das unabänderlich ist. Daß die zeitlichen Realitäten gesetzt und aus dem Dasein zurückgerufen werden könnten, das scheint nicht unmöglich, aber für die Begriffe ist das nicht möglich.

Und ferner kann gesagt werden, wenn die Gottheit (wofern es eine solche in diesem Sinne gibt) überhaupt denkt und alle möglichen Begriffsinhalte gegenwärtig hat, so sind unsere eigenen Begriffe mit einem Teil ihres Bewußtseinsinhaltes notwendig identisch. Ein Teil des Bewußtseinsinhaltes ist uns mit ihr gemeinsam.

Die Identität der Begriffe wäre, wie gesagt werden muß, nicht schon damit getroffen und erschöpft, wenn man die Begriffe als „Invarianten" bestimmter Bewußtseinsvorgänge bezeichnete, d. h. also als Momente an ihnen, die bei allen Individuen gleich sind und in die das Moment des augenblicklich

[1]) Vgl. Wissenschaftslehre, Bd. I, S. 78, 238 u. 239.

von diesem Subjekt im Bewußtseingehabtwerdens nicht mit einginge.

Dieser Charakter kommt auch den Empfindungsinhalten zu. Auch für sie sind jene Bedingungen erfüllt: es gehört nicht zu ihrem begrifflichen Wesen, von jemand vorgestellt zu werden, und sie sind in allen Bewußtseinen, wenn überhaupt darin vorhanden, gleich. Und trotzdem handelt es sich um keine Identität der Empfindungsinhalte, wie wir sie für die Begriffe mit Evidenz annehmen.

Der Begriff „Farbe", meinen wir, ist dagegen, sobald ihn jemand überhaupt denkt, stets identisch derselbe: er ist nicht etwa in ebenso vielen qualitativ gleichartigen Exemplaren vorhanden, wie Personen da sind, die ihn denken, sondern es ist ein und derselbe Begriff, von dem die verschiedenen Subjekte Bewußtsein haben.

Man lasse sich auch hier nicht durch das „Im Bewußtsein sein" irreführen. So wenig ein Gegenstand der Außenwelt, wenn wir die realistische Auffassung für richtig halten, dadurch aufhört ein und derselbe und nur einer zu sein, weil er von verschiedenen Subjekten gesehen wird, so wenig vervielfältigt sich ein Begriff dadurch, daß mehrere Personen von ihm Bewußtsein haben.

Und auch wenn der Begriff von niemand gedacht wird, so bleibt er selbst dann, was er ist, ohne deshalb etwa in einem überindividuellen Bewußtsein sein zu müssen. Er bedarf dessen überhaupt nicht in einem Bewußtsein zu sein, ganz abgesehen davon, daß der Gedanke eines „überindividuellen Bewußtseins" sich selbst widerspricht. Jedes Bewußtsein ist Bewußtsein eines Subjekts, also individuelles Bewußtsein. Es gibt kein überindividuelles Bewußtsein.

Es ist nun sehr merkwürdig, wie sehr sich viele dagegen sträuben, den Begriffen wirkliche „Existenz" zuzuerkennen.

In einer Weise existieren sie ja fraglos: nämlich als zeitweilige Inhalte individueller Bewußtseine, und zwar sind sie nicht bloß intendiert[1]), wie etwa die physikalischen Dinge, sondern sie sind wahrhaft an sich „im Bewußtsein" gegenwärtig, wie z. B. auch die Empfindungsinhalte es sind. Es scheint

[1]) Zur Frage nach dem Wesen der Begriffe vgl. die Erörterung bei Michaltschew, Philosophische Studien, 8. Kapitel (S. 228—281), der ich in vielen Punkten zustimmen kann.

sehr zweifelhaft zu sein, ob Begriffe überhaupt jemals in genau demselben Sinne wie Konkreta bloß intendiert werden und damit gleichsam nur in zweiter Potenz gegeben sein können. Man beachte die Schwierigkeiten, die sich dann für sie in bezug auf die Erfüllung erheben würden, die doch auch bei ihnen vor sich gehen müßte. Begriffe kann ich wohl überhaupt nicht meinen, ohne sie zugleich zu „haben".

Weshalb man sich scheut, den Begriffen die Existenz wirklich zuzuerkennen, ist wohl der Umstand, daß der Begriff der Existenz oft zu eng gefaßt wird. Man versteht darunter etwas Zeitlichbeschränktes — das aber ist völlig unberechtigt.

Ebenso merkwürdig ist es, wenn andere durch den unanschaulichen Charakter der Begriffe stutzig gemacht werden und um dieses Umstandes willen an ihrem Dasein zweifeln.

So sagt Liebmann: „Ob es abstrakte Begriffe gibt, diese „alte Streitfrage des Nominalismus und Konzeptualismus, „kann auf dem Wege unbewaffneter Selbstbeobachtung „(was haben wir darunter eigentlich zu verstehen?) gar nicht „entschieden werden. Denn die Begriffe, wenn es solche „gibt, sind unbildliche Verständnisakte. Das Unbildliche „aber, das Gestaltlos-Intellektuelle, wie z. B. jene unsichtbaren „Verstandeshandlungen, welche wir mimisch durch Kopf-„nicken und Kopfschütteln, sprachlich durch die hörbaren „Wörter „Ja" und „Nein" zum Ausdruck bringen, kann auch „bei gespannter Aufmerksamkeit nicht so wahrgenommen „werden, wie ein bildlicher Vorstellungsinhalt[1])."

Was gesagt werden kann, scheint mir lediglich zu sein, daß sie eben nicht „bildlicher" Natur sind. Daß sie aber „wahrnehmbar", d. h. in diesem Fall bemerkbar, sind, zeigt doch die einfache Tatsache der Begriffsanalyse. Während derselben scheinen mir die betreffenden Begriffe dem Bewußtsein unmittelbar gegenwärtig zu sein.

Es ist ein bloßes Vorurteil, daß anderes als Bildliches nicht existieren könne.

Desgleichen scheint es mir nicht richtig, wenn Meinong der Verschiedenheit etwa zweier Farben oder eines Hauses von einem Berg die Existenz abspricht und ihr nur ein „Bestehen" zuerkennt:

---

[1]) Gedanken und Tatsachen, Bd. I, S. 435.

„Die Verschiedenheit von Rot und Grün . . . ist ohne „Zweifel; niemand aber wird meinen, daß sie existiert wie „ein Haus oder ein Berg. Sie existiert also gar nicht, son„dern sie besteht, und im Bestehen haben wir ein Sein „vor uns, das kein Dasein, keine Existenz ist[1])."

Auch in diesem Falle scheint mir der Schluß: „also existiert sie gar nicht" nicht berechtigt. Nur die erste Behauptung ist richtig, die Verschiedenheit existiert nicht, wie ein Haus oder ein Grün existiert: sie existiert nicht für sich als gesonderter Inhalt, auch nicht sonstwie anschaulich, sondern sie existiert unanschaulich, obwohl gebunden an Anschauungsinhalt. —

Wir haben bisher die einfachen Begriffe betrachtet.

Sie sind aber vielleicht nicht das einzige unanschauliche Objektive, das wir im Bewußtsein finden. Schon die Logik der Vergangenheit hat einen merkwürdigen Terminus gekannt, der Schwierigkeiten in sich birgt und der erst neuerdings wieder von Michaltschew[2]) zum Gegenstande von Angriffen gemacht worden ist. Es ist die Lehre vom Singular- oder Individualbegriffe, wie wir sie bei Lotze[3]), Ueberweg[4]) und Sigwart[5]) finden.

Dieser Gedanke überschritt in der Tat bereits das Bereich der traditionalen Logik.

Die neuen logischen Forschungen, insbesondere auch die experimentellen, haben nun zu Vorstellungen geführt, die in demselben Sinne noch weiter schreiten. Wir stehen hier vor jenen Tatbeständen (im weitesten Sinne), die Husserl „Bedeutungen", Ach „unanschauliche Bewußtheiten", Schultze und besonders Bühler „Gedanken" genannt haben. Auch Lotze hat hier bereits Einiges antizipiert.

„Die mit Hilfe der Methode der systematischen experimentellen Selbstbeobachtung gewonnenen Ergebnisse der Analyse

---

[1]) Meinong, Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens. Berlin 1906, S. 20.

[2]) Philosophische Studien, S. 456 f.

[3]) System der Philosophie, I. Bd., Logik, S. 44.

[4]) System der Logik, 5. Aufl., S. 164 f.

[5]) Logik, I. Bd., 3. Aufl., S. 359.

des Bewußtseinsinhaltes haben uns — sagt Ach[1]) — mannigfache Erlebnisse vorgeführt, bei denen ein komplexer Inhalt simultan als Wissen gegenwärtig war. Dabei war dieses Wissen unanschaulich gegeben, d. h. es waren keine phänomenologischen Bestandteile wie visuelle, akustische, kinästhetische Empfindungen oder Erinnerungsbilder von solchen Empfindungen nachzuweisen, welche den als Wissen gegebenen Inhalt seiner Qualität nach bestimmten. Derartige Erlebnisse kamen bei sämtlichen Versuchspersonen, bei denen die Selbstbeobachtung systematisch durchgeführt wurde, zur Beobachtung. Wir bezeichnen dieses Gegenwärtigsein eines unanschaulich gegebenen Wissens als Bewußtheit."

In diesen Worten ist alles Wesentliche enthalten. Dieses soll eben darin bestehen, daß alle anschaulichen Inhalte auch in unanschaulicher Weise gegeben werden können. Wie ich einen Empfindungsinhalt vorstellen kann, so kann ich danach ihn — und ebenso auch jeden Vorstellungsinhalt — wieder rein unanschaulich denken. Auch hier handelt es sich dann ohne Zweifel wieder um objektive Inhalte unanschaulicher Natur, die bei allen, die sie denken, identisch dieselben wären. Und das Meinen, das Denken an etwas, es bestünde in einem Bewußtseinhaben von dem intellektuellen Gehalt der Konkreta, den die Bedeutungen anschauungsfrei darstellen.

Die Frage scheint jedoch zu sein, ob überhaupt eine solche Klasse von „Objektivem" existiert. Husserl hat den Verhalt als „Bedeutung" spezifiziert und seinerseits die Bedeutungen von den Begriffen ausdrücklich unterschieden. Er trennt auch noch deutlich die Begriffe von den Bedeutungen der Begriffe[2]).

---

[1]) Ach, Die Willenstätigkeit und das Denken. Göttingen 1905, S. 210. — Wenn Ach den Terminus Bewußtheit auch auf das einfache Bewußtsein von psychischen Tendenzen ausdehnt (z. B. a. a. O., S. 232), so scheint mir das nicht angängig zu sein. Denn in diesem Fall ist der Inhalt des Bewußtseins die psychische Tendenz, diese aber ist doch wohl als ein psychisches Anschauliches zu bezeichnen, wenn sie auch nicht räumlicher Natur ist. Von Bewußtheit einer Tendenz im Sinne Achs scheint mir erst dann gesprochen werden zu dürfen, wenn die Tendenz selber unbewußt bleibt, gleichwohl aber von ihrem Vorhandensein eine begriffliche Bewußtheit besteht.

[2]) „Wir unterscheiden auch im Gebiete des Spezifischen beispielsweise „zwischen der Zahl 4 selbst und den Vorstellungen (d. i. Bedeutungen), „welche die 4 zum Gegenstande haben, wie etwa ‚die Zahl 4', ‚die zweite „gerade Zahl in der Zahlenreihe', usf. Also die Allgemeinheit, die wir

Auch die Auffassung der Bedeutungen als „allgemeine Gegenstände", als Generalia[1]) scheint mir noch nicht erwiesen. Die Bedeutung der Worte: „der letzte Atemzug Wilhelms I." ist sicher als solche wesentlich unanschaulicher Natur. Aber ist sie ein Generale? Auch die Rekursion Husserls (a. a. O.) auf die individuellen Verständnisvorgänge scheint mir nicht durchzuschlagen. Husserl macht dabei die Voraussetzung, daß die logische Bedeutung selbst unserem Bewußtsein transzendent bleibt, das aber würde mir auch von seinem Standpunkt aus nicht richtig erscheinen. Diese Täuschung entsteht lediglich dadurch, daß nicht immer die mir im Bewußtsein gegenwärtigen Bedeutungen die Bedeutungen derjenigen Objekte sind, die ich in ihnen zu denken glaube. So kann ich z. B. den Gehalt der Bedeutung „Napoleon I.", wie sie mir augenblicklich im Bewußtsein gegenwärtig ist, entwickeln, d. h. beschreiben, wie dieser große Mensch meiner augenblicklichen Meinung nach innerlich konstituiert war, während er in Wirklichkeit vielleicht durchaus nicht genau so beschaffen gewesen ist. Die Bedeutung „Napoleon I.", die mir dabei im Bewußtsein war, entsprach dann eben dem wirklichen historisch gewesenen Napoleon nicht. Natürlich war und ist aber auch sie ein Bedeutungsgebilde, genau so wie jene andere, die die „wahre" ist.

Wie mir scheint, wird, ehe wir uns für die Lehre von den Bedeutungen entscheiden, aber doch nochmals erwogen werden müssen, ob nicht die Begriffe als solche zur Erklärung der fraglichen Phänomene ausreichen, ob wir nicht eigentlich in Wahrheit mittels ihrer das Konkrete „denken".

Solange fast, als die Logik besteht, hat sich das Problem aufgedrängt, wie sich die Begriffe zur konkreten Realität verhalten, wie in aller Welt in einem Einzelding das Allgemeine gleichsam vorhanden und darin konkretisiert sein könne („universalia in re").

Wie es scheint, ist dabei vielfach übersehen worden, daß sich ein ganz analoges Problem auch hinsichtlich der „Indi-

---

„denken, löst sich nicht in die Allgemeinheit der Bedeutungen auf, in „denen wir sie denken" (a. a. O., Bd. II, S. 103).

Ohne Frage liegt hier eine der Erörterung bedürftige Tatsache vor, aber sind nicht jene „Bedeutungen" im Grunde wieder die Zahl 4 selbst, von bestimmten Seiten angesehen?

[1]) Ebenda, S. 101.

vidualbedeutungen" erhebt. Wie verfahre ich, um unter Heranziehung von Allgemeinbegriffen Konkretes zu erfassen? — Daß das geschieht, beweist ja jedes Urteil. Auch hier haben wir die seltsame Tatsache, daß ganz Heterogenes wie zusammenschmilzt. Eine wirkliche Lösung des Problems scheint mir noch nicht vorzuliegen und natürlich kann es auch nicht im Bereiche unserer eigenen Absichten liegen, eine solche hier zu versuchen. Die Untersuchung von Einzelfällen wird ferner festzustellen haben, ob dies unanschauliche Denken von Einzeldingen wirklich ganz ohne alle und jede Anschauung möglich ist, wie es die Versuchsprotokolle der obengenannten Forscher nahelegen. Es wäre recht wohl denkbar, daß zwar von den gedachten Gegenständen selbst nichts anschaulich gegeben ist, daß aber anderes Anschauliches als Stützpunkt und gleichsam als principium individuationis dient.

So z. B. denke ich bei den ganz abstrakten Angaben $x = 3$, $y = 4$, $z = 5$ zwar die Lage eines Punktes bei gegebenem Koordinatensystem aufs genaueste, ohne daß ich ihn anschaue, aber die Voraussetzung ist doch, daß ich das Koordinatensystem und ein anschauliches Maß der Einheit vor mir habe.

Ebenso denke ich bei der Jahreszahl 2150 v. Chr. zwar auch den betreffenden Zeitmoment abstrakt absolut genau, aber doch auch nur wieder, indem ich vom konkreten gegenwärtigen Augenblick ausgehe und $2150 + 1910$ Jahre zurückrechne.

Es gibt ein sehr einfaches Mittel zu beweisen, daß wir ohne jeden anschaulichen Anknüpfungspunkt sozusagen rettungslos sind. Wir bleiben im Nebelmeer der allgemeinen Begriffe, wir denken, aber wir kommen nicht auf festes Land und erkennen nichts, sondern phantasieren höchstens.

Ich nehme ein paar Stellen aus einer Briefsammlung, die vor mir liegt:

„Eine unserer hiesigen Schauspielerinnen, Madame Bulle,
„kam vorige Woche zu mir und ersuchte mich, bei Dir an-
„zufragen, ob sie und ihre Tochter, ein Mägdelein von
„17 Jahren bei der . . . . Gesellschaft angenommen werden
„können."

„Gestern sind die Kastanien mit dem Postwagen zu Euch
„abgegangen. — Wein und Kastanien sind das nicht ge-
„worden, was alle Welt geglaubt und gehofft hat, der Regen
„blieb zu lange aus. — Der September war schlecht — der

„Oktober zwar sehr schön, er konnte die Sache aber nicht „mehr gut machen. Wollen zufrieden sein und Gott vor das „danken. Von Ihnen, liebste Tochter, habe ja lange nichts „gehört; daß Sie immer beschäftigt sind, weiß ich gar wohl — „denn so fleißige, tätige, sorgliche Hausfrauen gibt's wenige."

„Bei uns sieht's wunderseltsam aus . . ., sollen nun, wie „es heißt, die (militärischen) Winterquartiere auch stark „werden, so wird das eine saubere Wirtschaft geben. Wollen „indessen auf Gott vertrauen — und so viel nur immer „möglich in unserer Behaglichkeit bleiben und unseren guten „Mut, der uns schon so viele wichtige Dinge geleistet hat, „nicht verlieren. Was mir am unangenehmsten ist, ist, daß „ich eben dieser Zeitläufe wegen unser Haus noch eine „Weile werde behalten müssen, doch wenn ich bedenke, wie- „viel unglückliche Menschen jetzt froh wären, wenn sie ein „Haus hätten und wüßten, wo sie ihr Haupt hinlegen sollten, „so schäme ich mich und bitte Gott um Vergebung vor „meine Ungeduld und Narrheit."

Diese Stellen sind Beispiele reiner unanschaulicher Bewußtheiten, Verständnisvorgänge.

Hat man hier aber etwas erkannt, wenn man sie liest?

Mir scheint es nicht so zu sein. Die Stellen können auf tausend reale Fälle passen, tausend Verfasser könnten sich ebenso äußern, sie bleiben allgemeiner Natur.

Der Leser hat den Sinn dieser Briefstellen in gewisser Weise erfaßt und doch, es fehlt das Wichtigste, sie sagen nicht bestimmt Konkretes, es bleibt ein weiter Spielraum, für den sie zutreffen können. Alles Konkrete aber ist durch Bestimmtheit ausgezeichnet.

Nun aber füge ich hinzu, daß die Stellen Briefen von Goethes Mutter an ihren Sohn und Christiane Vulpius entnommen sind, und im selben Augenblick schon wird aus dem Denken Erkennen. Das Denken gewinnt durchweg oder doch zumeist (denn einiges bleibt auch so für den nicht genau orientierten Leser noch unbestimmt allgemein) die Beziehung auf Konkretes. Ich blicke hinein in das äußere und innere Leben der Frau Rat, in ihre Beziehungen zu Sohn und Schwiegertochter, kurz, aus dem Nebel des Allgemeinen bin ich herabgestiegen auf feste Erde. Das meiste ist jetzt konkret geworden. Mein Denken geht jetzt auf einzelnes.

Ist jetzt ein anschauliches Moment hinzugetreten? Vielleicht. Aber so werfen wir uns ein: Phantasiebilder hatte ich teilweise auch schon vorher und als Vorstellungsphänomene waren sie auch damals anschaulicher Natur, und doch lag keine Erkenntnis vor. Was macht den Unterschied?

Was die Erkenntnis und alles auf Realität gehende Denken und Erkennen von der Dichtung und Phantasie unterscheidet, ist, daß es irgendwo, und sei es an einem ganz entfernten Ort, an die Wahrnehmung anknüpft.

Der Anknüpfungspunkt für alle historische Erkenntnis nun ist das hic et nunc, der gegenwärtige Augenblick: ich habe das Bewußtsein, daß es sich um eine reale Vergangenheit handelt, die hinter der Gegenwart soundso weit zurückliegt. Die gegenwärtige Zeit- und Raumwahrnehmung eigentlich ist es, die das (bzw. ein) anschauliche Moment liefert.

Und genau so ist es nun bei den neuen Untersuchungen über das Denken. Etwas Anschauliches war im Bewußtsein aller Versuchspersonen gegenwärtig, nämlich das Bewußtsein vom hic et nunc des Augenblickes.

Gewiß, sie hatten eine abstrakte Bewußtheit von dem, was sie etwa im Experiment tun sollten, ein anschauliches Moment war aber insofern vorhanden, als sie wußten, daß sie es in der auf den konkret gegenwärtigen Augenblick folgenden nächsten Zeitspanne tun sollten.

Es gibt keinen unanschaulichen Gedanken an ein Konkretes, der sich nicht an ein Anschauliches anheftete. Allerdings scheint dasselbe nicht einmal stets ausdrücklich bemerkt sein zu müssen, sondern kann so verhüllt sein, daß es dem Subjekt scheinen kann, als spiele Anschauliches in sein Denken überhaupt nicht hinein.

Vielfach ist der Fehler gemacht worden, daß man das anschauliche Moment sozusagen in zu großer Nähe suchte. Nicht ein Teil des intendierten Gegenstandes selbst braucht anschaulich gegeben zu sein, um durch Abstrakta ihn denken zu können, sondern es genügen bereits entferntere Anschauungsmomente. So bedarf es hier also noch eingehendster Untersuchungen[1]).

[1]) Vielleicht würde ein Studium der Blüteperiode der Scholastik uns für die Analyse des Denkens ein Stück weiter den Weg zu bahnen vermögen. Wie ihr Studium ja bereits Brentano für seine „Psychologie vom empirischen

Es sei übrigens bemerkt, daß möglicherweise ein Bewußtwerden lediglich der Funktionen des Anschauens, bei dem die angeschauten Inhalte unbewußt blieben, vielleicht zur Erklärung des notwendig irgendwie stattfindenden Rekurses auf Konkretes zu genügen vermöchte[1]). Die Bedingung wäre dafür aber, daß jedem besonderen Inhalte eine spezifisch tingierte Funktion entspräche, so daß also den verschiedenen Sinnesinhalten lauter verschieden gefärbte Funktionen entsprächen (während wir selbst uns bisher für das Gegenteil entschieden). Dann allerdings wäre es wohl möglich, daß die im Bewußtsein nicht aufzufindenden, im Unbewußten verbleibenden Inhalte durch ihre allein bewußt werdende Perzeptionsfunktionen oder auch vielleicht bloße Ansätze zu solchen, ersetzt werden könnten.

Natürlich soll damit die Wichtigkeit des unanschaulich-abstrakten Gehaltes des Denkprozesses in keiner Weise herabgesetzt werden.

Vielmehr sei ausdrücklich betont, daß alles, was wir gewöhnlich vorstellen und empfinden, wahrnehmen nennen, in Wahrheit kein bloßes Vorstellen und Empfinden mehr ist, sondern es ist ein Vorstellen und Empfinden, mit dem sich zugleich ein begriffliches Wissen um den Inhalt des Vorstellens und Empfindens verbindet. Vom Wahrnehmen wird das ja bereits meist anerkannt, es gilt aber auch für das bloße Empfinden und Vorstellen.

Vom Wahrnehmen gilt übrigens sogar, daß es, scharf angesehen, zum Teil überhaupt nichts weiter als ein Denken ist, das an Empfindungsinhalte nur anknüpft. Die physikalischen Gegenstände werden überhaupt nur gedacht; allein die Sinnesinhalte sind angeschaut unmittelbar selbst Gegenstand des

---

Standpunkt“ s. Z. von beträchtlichem Nutzen gewesen war. Es ist ja nicht denkbar, daß der unermüdliche Scharfsinn ganzer Jahrhunderte, wenn er auf psychologischem Gebiete so Brauchbares geleistet hat, auf logischem so unfruchtbar gewesen sein sollte, wie es heute noch — schwerlich jemals auf Grund eigener Kenntnis — dargestellt zu werden pflegt. Eine diesbezügliche grüudliche Untersuchung, die uns eine wirkliche Kenntnis der Scholastik auf ihrem Höhepunkt (nicht in der Verfallzeit) vermittelte, wäre ohne Frage sehr wertvoll.

Zum Problem des unanschaulichen Denkens vgl. auch M. Dessoir, Anschauung und Beschreibung. Ein Beitrag zur Ästhetik. Arch. f. systemat. Philos., Bd. X, 1904, S. 20—65.

[1]) Ein verwandter Gedankengang auch bei Ach, Über die Willenstätigkeit und das Denken, S. 217.

Bewußtseins. Ja, sie sind im Bewußtsein — oder sie können es doch sein —, auch wenn sie nicht gedacht werden. Desgl. werden die gewöhnlichen, sogenannten objektiv realen äußeren Dinge im Sinne der realistischen Auffassung teilweise nur gedacht, ohne jemals ihrer Totalität nach perzipiert zu werden[1]).

Was nun das anlangt, was gewöhnlich Abstraktion genannt wird, so besteht es in nichts anderem als der Isolierung der Begriffe oder intellektuellen Momente gegeneinander. Es ist eine ganz falsche Auffassung, wenn gemeint wird, die Abstraktion werde an der Anschauung vollzogen. Sie wird vielmehr an den Begriffskomplexen und den Gedanken von der Anschauungskonkreta vollzogen. Die Begriffe der Einheit, der Vielheit usw. werden nicht abstrahiert von den Sinnesinhalten oder den Funktionen, Gefühlen usw. selber, sondern allein von den Gedanken, und zwar ist das gerade bei manchen allgemeinsten Begriffen vielleicht von allen Gedanken aus möglich. Der Vorgang ist dabei wohl der, daß die betreffenden Begriffe aus höheren Begriffsgebilden, von denen sie Bestandteile bilden, abgesondert und isoliert vor das Bewußtsein gestellt werden. Ist das Zusammenfassen als eine besondere Funktion anzusehen, so ist auch dieses Zergliedern intellektueller Inhalte eine solche.

Also Begriffskomplexe und Gedanken werden analysiert, zerlegt, von ihnen wird abstrahiert in dem doppelten Sinne, daß ein einzelner Begriff von ihnen gleichsam abgezogen wird, und daß von dem übrigen Rest des Begriffskomplexes oder Gedankens abgesehen, daß er im Bewußtsein gleichsam beiseite gestellt wird.

Die Anschauung spielt dabei, wie man sieht, im Prinzip gar keine Rolle.

Wie sie denn überhaupt, um es nochmals zu sagen, für das gesamte Denken nur die eine Bedeutung hat, daß sie die

[1]) Vgl. Lipps, Die Erscheinungen (in Psychologische Untersuchungen, Bd. I), S. 548 ff. Lipps behauptet bekanntlich auch von der Tiefendimension des Raumes, daß sie nur gedacht werde. —

Das ist zugleich ein Punkt, in dem ich Michaltschew widersprechen muß. Er meint: „Es kann keine Adäquatheit zwischen Bewußtseiendem und Dingwirklichem gesucht werden, denn auch das Dingwirkliche ist Bewußtseiendes, d. h. zwischen dem Baum als Dingwirklichem und dem Baum als ‚Vorstellung', d. i. als Bewußtseiendem, besteht kein Gegensatz." (Michaltschew, Philosophische Studien, S. 147.) Wir dagegen halten dafür, daß bei den physikalischen Dingen ein solcher Unterschied wirklich besteht.

Unterlage, den Nährboden für die Entstehung und das ins Bewußtseintreten der Begriffe bildet.

Denn wir haben wohl zuletzt nur Erfahrungsbegriffe, d. h. Begriffe, die aus der Erfahrung gewonnen sind, genauer, die bei Gelegenheit von Erfahrungen, von Perzeptionen in unser Bewußtsein eingetreten sind und sich auf die Erfahrung beziehen, die gedanklich ganz bestimmte Momente an ihr ausdrücken.

Diese Momente können mehreren oder gar allen Gegenständen zukommen, brauchen es aber nicht notwendig.

Wo wir Begriffe haben, die über die Erfahrung hinausgehen, z. B. den Begriff eines vierdimensionalen Raumes, sind sie lediglich durch mit Erfahrungsbegriffen vorgenommene Manipulationen zustande gekommen. —

Sind nun mit den Begriffen und den Individualbedeutungen (wenn es sie gibt) die „intellektuellen Inhalte“ erschöpft oder gibt es noch andere?

Wenn wir Bolzanos und Husserls Untersuchungen durchsehen, so stoßen wir bei beiden auf etwas, das, wenn die Art, wie sie davon sprechen, zutrifft, hier noch unbedingt zu nennen ist.

Ich meine Bolzanos „Sätze an sich“ und Husserls „Wahrheiten“[1]).

Um klar zu machen, worum es sich handelt, möge Bolzano selbst das Wort haben:

„Um mit möglichster Deutlichkeit zu erkennen zu geben,
„was ich unter einem Satze an sich verstehe, fange ich
„damit an, erst zu erklären, was ich einen ausgesprochenen
„oder durch Worte ausgedrückten Satz nenne. Mit dieser
„Benennung bezeichne ich nämlich jede Rede, wenn durch
„sie irgend etwas ausgesagt wird, wenn sie mithin immer
„eines von beiden, entweder wahr oder falsch, in der ge-
„wöhnlichen Bedeutung dieser Worte, wenn sie (wie man
„auch sagen kann) entweder richtig oder unrichtig sein muß.
„So heiße ich z. B. folgende Reihe von Worten: ‚Gott ist
„allgegenwärtig‘, einen ausgesprochenen Satz; denn durch
„diese Worte wird etwas, und zwar hier etwas Wahres, be-

[1]) Bolzano, Wissenschaftslehre, Bd. I, § 19 ff. — Nach Stumpf hat auch Brentano bereits vor langen Jahren in gleichem Sinne von „Urteilsinhalten“ gesprochen (Erscheinungen und psychische Funktionen, S. A., S. 29).

„hauptet. Ebenso heiße ich aber auch folgende Reihe von „Worten: ‚ein Viereck ist rund', einen Satz; denn auch durch „diese Verbindung von Worten wird etwas ausgesagt oder „behauptet, obgleich etwas Falsches und Unrichtiges. Da„gegen würden mir nachstehende Verbindungen von Worten: „‚der gegenwärtige Gott', ‚ein rundes Viereck', noch keine „Sätze heißen; denn durch diese wird wohl etwas vorgestellt, „aber nichts ausgesagt oder behauptet, so daß man aber deshalb „strenge genommen nicht sagen kann, weder, daß sie etwas „Wahres, noch daß sie etwas Falsches enthalten. Wenn „man nun weiß, was ich unter ausgesprochenen Sätzen verstehe, „so bemerke ich ferner, daß es auch Sätze gebe, die nicht „in Worten dargestellt sind, sondern die jemand sich bloß „denkt, und diese nenne ich gedachte Sätze. Wie ich aber „in der Benennung: ‚ein ausgesprochener Satz' den Satz selbst „offenbar von seiner Aussprache unterscheide, so unterscheide „ich in der Benennung: ‚ein gedachter Satz' den Satz selbst „auch noch von dem Gedanken an ihn. Dasjenige nun, was „man sich unter dem Worte Satz notwendig vorstellen muß, „um diese Unterscheidung gemeinschaftlich mit mir machen „zu können; was man sich unter einem Satze denkt, wenn „man noch fragen kann, ob ihn auch jemand ausgesprochen „oder nicht ausgesprochen, gedacht oder nicht gedacht habe, „ist eben das, was ich einen Satz an sich nenne . . . . Mit „anderen Worten also: unter einem Satze an sich verstehe „ich nur irgendeine Aussage, daß etwas ist oder nicht ist; „gleichviel, ob diese Aussage wahr oder falsch ist; ob sie „von irgend jemand in Worte gefaßt oder nicht gefaßt, ja „auch im Geiste nur gedacht oder nicht gedacht worden ist[1])."

Bolzano unterscheidet die Sätze an sich scharf von den Urteilen: sie seien nicht mit einem Fürwahrhalten zu verwechseln[2]).

Eine spezielle Klasse der Sätze an sich sind die „Wahrheiten an sich". „Ich verstehe . . . unter einer Wahrheit an „sich jeden beliebigen Satz, der etwas so, wie er ist, aussagt, „wobei ich unbestimmt lasse, ob dieser Satz von irgend je„mand wirklich gedacht und ausgesprochen worden sei oder

[1]) Bolzano, Wissenschaftslehre, I. Bd., S. 76 f.
[2]) A. a. O., Bd. I, S. 78.

„nicht . . . So ist z. B. die Menge der Blüten, die ein ge-
„wisser, an einem bestimmten Orte stehender Baum im ver-
„flossenen Frühlinge getragen, eine angebliche (angebbare)
„Zahl, auch wenn sie niemand weiß; ein Satz also, der diese
„Zahl angibt, heißt mir eine objektive Wahrheit, auch wenn
„ihn niemand kennt usw.[1])"

Ohne den Terminus des „Satzes an sich" zu erneuern, hat Husserl dem Wesentlichen an den Lehren Bolzanos zugestimmt.

Auch er unterscheidet vom individuellen Urteilsakt etwas, das Bolzanos Sätzen an sich entspricht. Es sind die „Wahrheiten".

„Den subjektiven Schlüssen und Beweisen — drückt er es
„aus — entspricht objektiv der Schluß und Beweis, bzw. das
„objektive Verhältnis zwischen Grund und Folge. Diese
„idealen Einheiten sind nicht die betreffenden Urteilserleb-
„nisse, sondern deren ideale ‚Inhalte', die Sätze. Die Prämissen
„beweisen den Schlußsatz, wer immer diese Prämissen und
„den Schlußsatz und die Einheit beider urteilen mag. Es be-
„kundet sich hierin eine ideale Gesetzmäßigkeit, welche über
„die hic et nunc durch Motivation verknüpften Urteile hinaus-
„greift und in überempirischer Allgemeinheit alle Urteile
„desselben Inhaltes, ja noch mehr, alle Urteile derselben
„‚Form' als solche zusammenfaßt. Eben diese Gesetzmäßig-
„keit kommt uns subjektiv in der einsichtigen Begründung
„zum Bewußtsein, das Gesetz selbst durch ideierende Re-
„flexion auf die Inhalte der im aktuellen Motivations-
„zusammenhang (im aktuellen Beweis und Schluß) einheitlich
„erlebten Urteile, also auf die jeweiligen Sätze[2])."

Ein Unterschied zwischen beiden Denkern besteht insofern, als Husserl nur von den „Wahrheiten" spricht, während Bolzanos Begriff des „Satzes an sich" weiter ist. Er umfaßt auch die falschen Sätze. Husserl hat seine Forschungen noch mehr als im übrigen auch Bolzano auf das richtige Denken beschränkt.

Stellen wir uns auf den Boden dieser Anschauung — und wir tun es —, so kann schon jetzt kein Zweifel sein, daß die

[1]) Ebenda, S. 112.

[2]) Logische Untersuchungen, Bd. II, S. 26. — Vgl. aber weitere Bemerkungen zu diesen Lehren Husserls unten S. 165 f.

„Wahrheiten", aber auch die „Unwahrheiten", also das Gesamtbereich der Bolzanoschen Sätze an sich objektiver Natur ist. Sind die „Sätze an sich" von der Natur, wie Bolzano sie schildert, so ist es ohne weiteres selbstverständlich, daß sie keine Ichzustände sind.

Es eröffnet sich auch von hier aus der Blick auf eine Sphäre, die ganz jenseits der Welt der Physik, der Seele und auch der der Sinnesinhalte gelegen ist und von der Einzelbegriffe nur Bestandteile sind. Husserl hat sie als das „Reich der Wahrheit" bezeichnet.

Die Wahrheiten, sagt Husserl, werden vom Forscher nicht geschaffen, sondern von ihm lediglich ins Bewußtsein gehoben. Kein Forscher schafft Sätze, sondern er entdeckt sie.

Die Sätze „bestanden", ehe sie entdeckt wurden, sie sind in ihrem Bestehen ganz unabhängig davon, ob sie überhaupt jemals einem Subjekt ins Bewußtsein treten oder nicht.

Ganz besonders deutlich tritt der objektive Charakter der „Sätze" im Sinne Bolzanos hervor, wenn wir danach fragen, was denn unter solchen Umständen für Bolzano die Urteile resp. das Erkennen ist.

Bolzanos Gedankengang tendiert hin und wieder dazu, die Urteile einfach in ein Wahrheitsbewußtsein aufzulösen. So z. B. wenn er sagt:

„Ich meinesteils halte dafür . . ., daß die Redensarten: „ich bin mir der Wahrheit A bewußt, ich weiß sie, kenne „sie, oder ich fälle das Urteil A entweder gegenwärtig oder „ich habe es doch gefällt, und bin imstande, es alsbald „wieder zu erneuern — gleichgeltend sind[1])."

Im Falle des richtigen Denkens decken sich in der Tat in gewisser Weise die Denkprozesse mit den Wahrheiten an sich, die in ihnen dem Subjekt zum Bewußtsein kommen. Die Denkprozesse sind in ihrem Kerne hier nach der Bolzanoschen Anschauung überhaupt nichts anderes als ein subjektives, sukzessives, Stufe für Stufe sich auseinander entwickelndes, aufeinander folgendes urteilsmäßiges Bewußtsein der objektiven Wahrheiten. Wenn ich Obersatz und Untersatz habe und ich schließe nun daraus den Folgesatz, so ist nach dieser Auffassung der Kern meines Erlebens der, daß in mir ein

[1]) Wissenschaftslehre, Bd. III, S. 189.

Bewußtsein dieses Folgesatzes und zugleich das seiner logischen Folgeverkettung mit den beiden ersten Sätzen auftritt. Das ist der Kern des Erlebens. Alles andere ist Beiwerk: so, daß ich vielleicht bestrebt war, aus beiden Sätzen einen dritten zu „schließen", was, wie immer man es noch näher analysieren mag, nichts anderes heißen kann, als daß ich bestrebt war, in mir ein Bewußtsein jener objektiven logischen Folge hervorzurufen, desgleichen, daß ich mich genötigt, getrieben fühle, nachdem ich die beiden ersten Sätze gedacht, nun auch den dritten zu denken, mag nun ein Bestreben, den Schlußsatz mir zum Bewußtsein zu bringen vorausgegangen sein, oder mag er spontan mir ins Bewußtsein getreten sein.

Denken im idealen richtigen Sinne, fehlerfreies Denken bedeutet nach dieser Auffassung nichts anderes als ein Bewußtsein von Wahrheiten haben.

Der Irrtum wäre dann offenbar das Bewußtsein von unwahren Sätzen an sich.

Ist eine solche im Urteil und den Sätzen an sich haltbar?

Ihre Unhaltbarkeit scheint mir schon daraus hervorzugehen, daß ich ein Bewußtsein von einem Satze nicht bloß habe, wenn ich behaupte oder wenn ich ihn leugne, sondern auch, wenn ich ihn bloß denke, ohne Stellung zu ihm zu nehmen.

Auch müßte es zum mindesten heißen: das (richtige) Urteil sei das Bewußtsein von der objektiven Richtigkeit oder Unrichtigkeit eines Satzes, nicht also einfach das Bewußtsein eines wahren Satzes. Aber selbst diese Definition erwiese sich als unhaltbar; ich kann mir einen Satz als objektiv richtig vorstellen, also auch ein Bewußtsein seiner Richtigkeit haben, ohne ihn für wahr zu halten.

Es ist nicht möglich, in dieser Weise die Urteilsfunktion überhaupt zu eliminieren.

Gleichwohl enthalten die Ausführungen Bolzanos einen sehr guten Kern, der aber bei ihm noch nicht überall klar herausgekommen ist. Er meint in Wahrheit mit dem Satz an sich weder den Ausdruck noch das mit dem Satz an sich Gemeinte, (den Sachverhalt), sondern er meint den Gedanken an das Gemeinte und hier wiederum nicht den individuellen Prozeß, sondern den begrifflichen Gehalt, den das Subjekt sich vergegenwärtigt und dem eventuell eine Realität, ein Sachverhalt entspricht.

Noch bei einem anderen hervorragenden Forscher begegnen wir einem ähnlichen Streben wie bei Bolzano und Husserl.

Es ist Meinong mit seiner Lehre vom Objektiv.

Im Grunde ist das, worauf Bolzano hinaus wollte, durchaus identisch mit dem Objektiv Meinongs[1]).

Das Meinongsche Objektiv kann bezeichnet werden als der intellektuelle Inhalt eigentümlicher — sit venia verbo — Sätze, die jenseits der Sphäre des Urteils stehen.

Meinong hat besonders auf die Daß-Sätze rekurriert: „daß die Distanz zwischen Sonne und Erde allmählich abnimmt", „daß neue Menanderfragmente entdeckt sind" oder auch „daß $2 \times 2 = 5$ ist", „daß die Kultur stetig fortschreitet" — alle diese „Sätze" verstehen wir, obwohl sie keine Urteile sind. Sie haben einen „intellektuellen Gehalt".

Wir betonten eben, daß diese „Sätze" keine Urteile sind. Wichtig ist, daß sie auch durchaus keine Phantasieurteile sind.

Wenn ich den Satz „daß die Distanz zwischen Sonne und Erde allmählich abnimmt" höre und verstehe, so fälle ich damit weder ein Urteil, noch auch stelle ich mir notwendigerweise vor, ein solches zu fällen, wie Meinong will.

Ich habe dann vielmehr den intellektuellen Urteilsgehalt gleichsam isoliert im Bewußtsein, jenen intellektuellen Inhalt, der überall derselbe ist, wenn ich das Urteil „die Distanz zwischen Sonne und Erde nimmt allmählich ab" entweder selbst" wirklich gefällt oder nur vorgestellt oder auch bloß verstanden habe.

In allen diesen Fällen ist ein gemeinsames Moment vorhanden, eben jener intellektuelle Gehalt, den der bloße Daß-Satz ausdrückt.

Wie mir scheint, erschöpft sich unser Phantasieren, insbesondere das ungewollte, wenn wir etwa ermüdet uns ausruhen und einen Augenblick gar nichts zu denken beabsichtigen, nicht selten in derartigen „reinen Satzgehalten", wie wir sie nennen können, ohne daß sie auch nur zu vorgestellten Urteilen werden. In der Regel freilich, insbesondere im wissenschaftlichen versuchsweisen Phantasieren (das in Wahrheit das

[1]) Vgl. Meinong, Über Annahmen. Leipzig, Kap. 7. — Untersuchungen zur Gegenstandstheorie. Leipzig 1904, S. 57. — Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens. Berlin 1906, S. 19.

wichtigste Forschungsmittel ist), kommt es leicht sofort auch zur Vorstellung von Annahmen, zu Annahmen oder gar zu wirklichen Urteilen. Aber öfters scheint mir doch auch als eine niederste Form des „Denkens“ jenes bloße Gegenwärtigsein von „Satzgehalten“ bzw. Bruchstücken davon vorzukommen.

Ja, dies ist wohl auch die eigentliche Form des „Verstehens“. Wenn ich ein Buch lese oder jemanden reden höre und ihn verstehe, so urteile ich durchaus nicht notwendig wie er, stelle mir auch keineswegs vor, daß ich so urteile, sondern ich verstehe ihn einfach, ich fasse den Bedeutungsgehalt seiner Urteile auf, ohne dazu notwendig überhaupt Stellung zu nehmen. Diese Satzgehalte eigentlich sind es offenbar, die Bolzano vorschwebten, als er seine Lehre von den Sätzen an sich aussprach, bei der es doch unschwer zu sehen ist, daß sie von den faktischen Urteilen wie den Urteilsvorstellungen von ihm nicht immer hinreichend scharf unterschieden werden.

Wie sehr er mit den „Sätzen an sich“ im Grunde dem Meinongschen Objektiv zustrebt, zeigen sehr deutlich Stellen wie diese: „Es ist ein wesentlicher Unterschied zwischen den „wirklichen Urteilen und dem bloßen Denken oder Vor„stellen eines Satzes zu machen. So denke ich mir z. B. „jetzt eben den Satz, daß es Zwergvölker gebe, aber ich „denke dies bloß und behaupte es nicht, d. h. ich urteile „nicht so[1]).“

Wenn Michaltschew nun vermeintlich im Sinne Bolzano-Husserls interpretiert:

„Was ich habe (das Bewußtseiende), ist nicht das Ideale; „das letztere darf ja keine Existenz haben. Es ist nicht Be„wußtseiendes, Phänomenales. Denn wenn es meinem Be„wußtsein gegeben wäre, dann würde es sich in ein Reales, „in etwas zu dem denkenden Subjekt Gehöriges verwandeln, „und das ist bereits Subjektivismus. Deswegen ist das, was „ich habe, nicht das Ideale und kann es nicht sein[2])“

— so ist das mindestens für Bolzano nicht richtig, wie denn Michaltschew überhaupt hin und wieder nicht genau interpretiert.

Bolzano behauptet vielmehr gerade die Existenz der Sätze im Bewußtsein Gottes. Michaltschew äquivoziert völlig

[1]) Wissenschaftslehre, Bd. I, S. 34.

[2]) Philosophische Studien, S. 89.

zu Unrecht Bewußtseiendes und Phänomenales, Bewußtseiendes und Seelisches. All das ist untereinander völlig verschieden.

Was an Meinongs Daß-Sätzen irritiert, ist die äußere Satzform: „daß . . .“ Können wir sie nicht beseitigen?

In der Tat scheint das, wie auch Meinong selbst schon andeutete, möglich. Denselben intellektuellen Gehalt, den das Objektiv „daß neue Menanderfragmente entdeckt sind“ ausdrückt, bringen auch die Worte „das Entdecktsein neuer Menanderfragmente“ zum Ausdruck. Beide Male handelt es sich um den begrifflichen Gehalt des Gedankens vom Entdecktsein neuer Menanderfragmente.

Ebenso ist der Gehalt des Satzes „daß der Goldfisch rot ist“ derselbe wie der des Ausdrucks vom „Rotsein des Goldfisches“.

Es ist aber darauf zu achten, daß der Begriff: „das Rotsein des Goldfisches“ nicht ganz derselbe ist wie „der rotseiende Goldfisch“ oder gar „das Dasein des roten Goldfisches“.

Im ersten Fall handelt es sich vielmehr gerade um den Gedanken an eine Eigenschaft des Goldfisches als Eigenschaft seiner.

Ebenso dachten wir im früheren Beispiel an das Entdecktsein der Menanderfragmente, nicht etwa bloß an jene Fragmente. Es wird ein besonderes Moment ins Auge gefaßt oder ein besonderer Standort für den Ausblick eingenommen.

Genau so ist es auch bei Sätzen wie: „daß es blitzt“. Dabei habe ich in Gedanken den Begriff vom momentanen Dasein des Blitzes, von seiner Existenz, nicht etwa denke ich bloß an den Blitz überhaupt.

Die Objektive Meinongs sind also äquivalent mit den Begriffen bzw. Bedeutungen der Existenz einer Eigenschaft an einem Dinge oder dem Dasein eines Dinges selbst.

Auch für Urteile über bloße Begriffe gilt das Entsprechende. Das Objektiv „daß dem Begriff A das Merkmal B zukommt“ ist gleichbedeutend mit dem Gedanken an die Existenz des Merkmals B am Begriff A.

Auch diese intellektuellen Inhalte höherer Ordnung, wie wir sie wohl nennen können, sind objektiver Natur. Die intellektuellen Gehalte des Rotseins der Goldfische, des Entdecktseins von Menanderfragmenten, der momentanen Existenz eines Blitzes, des Vorhandenseins eines Merkmals an einem

Begriff sind ebenso Begriffe wie die des Rotseins, des Entdecktseins, der Existenz überhaupt. —

Was ist dann aber ein Urteil?

Ein Urteil ist zunächst nicht notwendig eine Aussage, wofern damit eine Kundgabe gemeint wird. Ich urteile auch im stillen Denken. Kant hat z. B. gesagt, er denke (urteile) manches zu seiner vollsten Zufriedenheit, was er doch niemals den Mut haben werde zu sagen.

Urteilen ist vielmehr eine Funktion, die das Subjekt für sich hat und die es nicht wie das Ausdrücken notwendig mit anderen wirklichen oder möglichen Subjekten in Beziehung setzt.

Indem wir dies ausdrücklich abgewiesen haben, können wir nunmehr ohne Gefahr, mißverstanden zu werden, erklären: Urteilen heißt die Existenz eines „realen Korrelativums" zu einem Gedanken behaupten[1]).

Existenz ist hier nicht notwendig im Sinne zeitlich räumlicher Existenz verstanden.

„Wilhelm I. ist 1888 gestorben" heißt behaupten, daß dem Objektiv „daß Wilhelm I. 1888 gestorben ist" die objektive Tatsache entspricht, daß 1888 Wilhelm I. wirklich gestorben ist.

Das Urteil „dies Löschblatt hier ist rot" fällen, heißt behaupten, daß dem Objektiv „daß dies Löschblatt hier rot ist" die objektive Tatsache seines Rotseins zur Seite steht.

Genau so ist es mit dem Urteil, das etwa der binomische Lehrsatz darstellt. Er behauptet, daß dem gedanklichen Gehalt dieses Urteils in der Realität — nun freilich der unanschaulichen „idealen" Realität der Begriffe — eine objektive Tatsächlichkeit entspricht.

Man möchte deshalb zunächst glauben, das Urteil als

---

[1]) Zur anders gearteten Lehre Sigwarts vom Urteil vgl. die Kritik Brentanos, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, S. 65 ff.

Auf die negativen Urteile und was damit zusammenhängt, die negativen Objekte und den Begriff der Nichtexistenz gehe ich an dieser Stelle nicht näher ein, da schon die obigen Erörterungen am Rande meines Themas liegen. Doch sei darauf aufmerksam gemacht, daß, wenn Meinong von drei Stufen des Seins spricht, dem Sein, dem Nichtsein und dem Bestehen (Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie, S. 11), und hervorhebt, der reine Gegenstand stehe „jenseits von Sein und Nichtsein" (ebenda, S. 12), genau ebenso bereits Hegel bemerkt hat, daß es zwischen $+A$ und $-A$ noch etwas wie ein Mittleres gebe, nämlich A seinem absoluten Werte nach. (Vgl. F. Ueberweg, System der Logik. 5. Aufl. Bonn 1882. S. 263.)

„Sachverhaltsbewußtsein“ bezeichnen zu können. Diese Definition wäre jedoch nicht haltbar, weil sie uns mit der Tatsache des Irrtums in Kollision bringt. Im Irrtum wird auch etwas behauptet, es besteht auch ein gewisses Bewußtsein eines Sachverhaltes, nur entspricht hier dem in Betracht kommenden Objektiv keine Tatsächlichkeit.

Die Definition des Urteils als Sachverhaltsbewußtsein ist also nicht aufrecht zu erhalten.

Man glaube auch nicht, daß sich etwa die spezifische Funktion des Urteils dadurch beseitigen ließe, daß man das Urteil als Bewußtsein von der Richtigkeit eines Objektivs ansähe.

Auch in diesem Falle würde es sich vielmehr um ein Urteil handeln, doch um ein Urteil mit einem freilich sehr zusammengesetzten Objektiv, einem Objektiv höherer Ordnung sozusagen. Das Bewußtsein von der Richtigkeit des Objektivs A ist, wenn es mehr ist als bloßes Denken, ein Urteilen eben über diese Richtigkeit, ein Behaupten derselben.

Das Bewußtsein von der Richtigkeit des Objektivs, daß es Fische gibt, ist ein Behaupten des „Entsprechens einer Realität dem Objektiv, daß es Fische gibt“. Das Objektiv ist hier der in „ “ geschlossene Gedanke.

Das Urteilen ist, wenn wir den Gedanken noch anders wenden, eine rein subjektive Funktion, deren Inhalt die Meinongschen Objektive sind, die selbst wieder auf die Begriffe entweder der Existenz eines Dinges überhaupt oder der Existenz einer Eigenschaft an einem Dinge (resp. eines Momentes an einem Begriffe) reduziert werden können.

Im Urteilen denke ich nicht bloß diese Existenz, sondern ich behaupte sie, ich stelle sie fest, ich anerkenne sie, alles das sind entweder ganz gleichwertige Ausdrücke oder sie enthalten doch alle einen identischen Kern, der eben das Urteilen ist.

Diese Funktion nun geht natürlich stets von einem Ich aus: ich behaupte, ich stelle fest, ich erkenne an, daß ein Sachverhalt besteht.

Ein Urteilen, das nicht das Urteilen eines Ich wäre, gibt es nicht.

Eine Rechenmaschine, die mir auf irgendeine Weise das Resultat einer Division, Multiplikation usw. angibt, urteilt natür-

lich nicht, so wenig etwa auf dem Papier stehende Federzüge ein Urteil sind.

Zum Urteilen gehört vielmehr ebenso ein Ich, wie zum Fühlen und Perzipieren usw. ein solches erforderlich ist.

Objektiver Natur ist dagegen der begriffliche Inhalt des Urteils: die Begriffe des Grünseins von Bäumen, der Existenz von Fischen sind, was sie sind, ob sie jemand denkt oder nicht. Man darf diese begrifflichen Inhalte der Urteilsfunktion natürlich nicht verwechseln mit den realen Gegenständen, die in ihnen gedacht werden. Sie sind nur der begriffliche Gehalt dieser letzteren, nicht diese Gegenstände selbst. —

Von einer solchen Auffassung des Urteils aus ergibt sich zugleich eine Einsicht in das Wesen und die logische Stellung der Impersonalien, der vermeintlich subjektlosen Sätze.

Diese Urteile, deren Erkenntnis zuerst von Miklosich und Brentano[1]) angebahnt worden ist, sind von unserem Standpunkt aus angesehen nicht, wie Trendelenburg und Herbart wollten, rudimentäre oder verkümmerte Urteile, sondern sie sind Urteile wie alle anderen, und zwar sind es Existentialurteile.

Die Impersonalien haben die Existenz einer einzelnen Sache, eines selbständigen Vorganges usw. zum Gegenstande. Sieht man das „Sein“ als Prädikat an, so fehlt den Impersonalien weder ein Subjekt noch ein Prädikat. Wenn ich sage: es schneit, es regnet, es blitzt, es donnert, so ist das Subjekt das Fallen des Schnees, das Niedergehen des Regens, das Blitzaufleuchten, das Donnern.

In jenen Urteilen behaupte ich die Realität eines Schneefalls, eines Blitzes oder Donners.

Läßt man dagegen das „Sein“ als eigentliches Prädikat überhaupt nicht gelten, so liegt der Unterschied zu den eigentlich prädikativen Urteilen lediglich darin, daß ich beim impersonalen Urteil von einem Tatbestand nicht ein bestimmtes ihm zugehöriges Moment (sei es eine Eigenschaft, Tätigkeit, Funktion usw.) behaupte, sondern etwas anderes, nämlich seine Existenz.

So angesehen wäre es dann überhaupt richtiger gewesen,

---

[1]) Brentano, Miklosich über subjektlose Sätze. In: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, S. 109—122.

wenn man davon gesprochen hätte, daß in den Impersonalien das Prädikat fehle (das Prädikat „wirklichseiend[1])“ ist ja kein Prädikat wie die übrigen). Denn das Subjekt fehlt, genau angesehen, keineswegs. Das Subjekt in den obigen Beispielen ist und bleibt das Niedergehen des Regens, des Schnees, das momentane Blitzaufleuchten. Ein Prädikat aber direkt, wie es die Sätze: der Schnee ist weiß, der Baum ist grün usw. aufweisen, fehlt.

Ein Prädikat tritt erklärlicherweise erst auf, wenn wir nicht die Existenz des Subjekts behaupten, sondern das Vorhandensein einer Eigenschaft an ihm, wobei natürlich das Subjekt nicht notwendig „reell“ zu existieren braucht. Denn ich kann auch von einem bloß vorgestellten Gegenstande behaupten, daß ihm — in meiner Vorstellung — eine bestimmte Eigenschaft zu eigen ist, oder auch von einem Begriffe ein Merkmal prädizieren.

Die Impersonalien haben also die Existenz einer selbstständigen Sache, eines selbständigen Vorgangs usw. zum Gegenstande.

Die gewöhnlichen Urteile dagegen haben das Vorhandensein einer Bestimmtheit an einem reellen, vorgestellten oder idealen Sachverhalt zum Gegenstande.

Gegen diese Auffassung der Impersonalien als Existentialurteile hat sich Sigwart zu Unrecht aufs heftigste gesträubt.

„Weil sie ein Gegenwärtiges benennen, enthalten solche „Sätze allerdings implizite zugleich die Aussage der Wirklich„keit des benannten Vorgangs, weil das einzelne Wahr„genommene unmittelbar zugleich als ein Wirkliches voraus„gesetzt wird. Darum sind sie aber nicht Existentialurteile „im gewöhnlichen Sinne; denn ‚es rauscht‘ will nicht von „dem Rauschen das Prädikat des Wirklichseins, sondern von „einem Wirklichen das Prädikat rauschen aussagen; die „Benennung des gegenwärtigen Eindrucks ist der fundamentale „Akt, ohne welchen der Satz als Ausdruck gegenwärtiger „Wahrnehmung gar nicht entstehen könnte. Wer sagt ‚es „blitzt, es rauscht‘, muß das Leuchten am Himmel gesehen „und als Blitzen erkannt, muß eine Gehörempfindung gehabt „und sie als Rauschen benannt haben; er sagt aber auch

[1]) Sigwart, Logik, 3. Aufl., Bd. I, S. 84.

„direkt nicht mehr, als daß das Gesehene Blitzen, das Gehörte „Rauschen sei[1])."

Diese Auffassung ist in solcher Allgemeinheit ausgesprochen unhaltbar. Die Benennungsurteile sind in Wahrheit überhaupt viel seltener, als die Logik so oft behauptet hat.

Sie sind auch die späteren, während die früheste Form des Urteils tatsächlich die Impersonalien, ja sogar noch verkürztere Formen des Urteilsausdrucks sind. Denn die frühesten Urteile des Kindes sind wohl in Wahrheit nicht als Benennungsurteile, sondern als impersonale Existentialsätze aufzufassen. Wenn das Kind von ihm vorgehaltenen Gegenständen mit allem Ausdruck der Freude sagt: „Uhr", „Ring" usw., oder von Personen, die zu ihm herantreten: „Onkel Wilhelm", „Tante Elise" usw., so wollen diese Worte offenbar genau das gleiche sagen, das der Erwachsene meint, wenn er gegenüber Naturvorgängen etwa sagt: „es blitzt", „es wetterleuchtet", „es hagelt" usw. So wenig letzteres „Benennungsurteile" sind, so wenig gilt das wohl auch im allgemeinen von jenen kindlichen Ausrufen.

Benennungsurteile, d. h. Urteile, die aussagen, daß irgend etwas einen bestimmten sprachlichen Ausdruck trägt, dürften als kompliziertere Vorgänge erst später auftreten. Jene ersten Ausrufe des Kindes wollen vielmehr nur sagen, daß der betreffende Gegenstand oder die gemeinte Person „da ist", ganz so wie wir sagen wollen: „der Hagel fällt", wenn wir sagen: „es hagelt".

Man wende nicht ein: das einfache Existentialurteil seitens des Kindes sei doch zwecklos, das Benennungsurteil dagegen habe den Zweck, der Umgebung zu zeigen, daß es sich verständlich machen könne.

Gewiß kommt diese Stufe im Laufe der Entwicklung des Kindes (beim praktischen Erlernen jeder neuen Sprache wiederholt sie sich auch im Leben des Erwachsenen), aber voran geht die Stufe, ich möchte sagen, der Verwunderungsurteile.

Die ersten Urteilskundgebungen des Kindes sind emotional bedingt, genau so wie die Ausrufe: „es blitzt", „es donnert", wie besonders bei den emotional erregteren Frauen deutlich zu werden pflegt, Ausdruck der Verwunderung, der Überraschung

[1]) Sigwart, Logik, 3. Aufl., Bd. I, S. 84.

sind, sei es der freudigen oder der erschreckten Verwunderung.

Es ist nicht richtig, wenn Sigwart sagt: „die Voraussetzung des Urteils ‚A existiert' sei offenbar, daß an der Existenz des Subjekts gezweifelt worden ist, oder gezweifelt werden kann[1])."

Diese Auffassung ist um so weniger haltbar, als ich während meines Wahrnehmens fortgesetzt in solcher Weise urteile.

Worüber man sich wundern kann, ist allein, daß solche selbstverständlichen Urteile zuweilen ausgesprochen werden. Das geschieht eben entweder aus der bewußten Absicht der Kundgabe und Mitteilung an solche, die den Sachverhalt noch nicht kennen, oder triebhaft-emotional; in der Regel wirken wohl beide Faktoren zusammen.

Sucht man durchaus nach einem Zweck, den das Kind verfolgt, so ist das nichts als nackter Rationalismus. Auch das Urteilen erfolgt zunächst, und auch später noch recht oft, völlig spontan, ohne Zwecke.

Da steht die französische Philosophie weit höher, wenn sie, statt nach bewußten Zwecken zu fragen, nach einer immanenten teleologischen Struktur auch im psychophysischen Leben sucht, wie es Bergson in geistreichster Weise tut.

Die volle Einsicht auch in die intellektuellen Vorgänge wird nur erreicht werden, wenn man ihre emotionale Mitbedingtheit in Rechnung stellt.

Hier erkennen wir aufs deutlichste, wie groß das Verdienst Maiers ist, gezeigt zu haben, daß nicht alles Denken auf kognitive Motive zurückgeht.

Worin liegt nun die Wahrheit des Urteils und wann ist es wahr? Das ist dann der Fall, wenn dem Objektiv, das in die Behauptungsfunktion eintritt, in der Realität etwas entspricht[2]).

Handelt es sich um Urteile, die sich lediglich auf Begriffliches, z. B. Zahlen, beziehen, so ist die Existenz von der Art

---

[1]) Logik, 3. Aufl., Bd. I, S. 97.

[2]) Ähnlich Meinong, Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens. Berlin 1906, S. 32: „wahr ist ein Urteil, dessen Objektiv Tatsache ist". — Ich meine, die obige Bestimmung ist zu bevorzugen, denn die Tatsache selber kann ja niemals zum Objektiv werden.

der Existenz der Begriffe, im anderen Fall ist sie von der gewöhnlichen realen Art, sei es, daß der Gegenstand außerhalb oder nur in der Vorstellung existiert (wie etwa das von mir in der Phantasie vorgestellte Grün als eben dieser Vorstellungsinhalt).

Die Wahrheit des Urteils: der bestimmte Baum A blüht, liegt darin, daß es eben diesen bestimmten Baum A erstens gibt und daß er zweitens blüht. Das heißt, daß der Gedanke vom Blühen als einer Eigensehaft dieses als daseiend hingestellten Baumes ein objektives Korrelat in der Wirkliehkeit besitzt.

Hier stehen wir vor dem Punkt, wo die alte „Abbildtheorie der Wahrheit" ihren bereehtigten Kern hat, ohne daß er jemals scharf herausgearbeitet worden wäre, was schon deshalb nicht möglieh war, weil man Gedanken und Vorstellungen nieht hinreichend unterschied.

Es besteht in der Tat etwas wie ein Abbildverhältnis zwischen objektiver Realität und dem Gedankengehalt des Urteils. Wohl bemerkt dem Gedankengehalt des Urteils, dem Objektiv, nieht etwa dem Behaupten.

Zwisehen dem Behaupten und der Realität besteht keinerlei Abbildverhältnis, wohl aber existiert zwisehen dem Objektiv und der Realität ein Verhältnis des Siehentsprechens (oder beim Irrtum, des sieh nicht Entsprechens). Der begriffliche Gehalt der Realität ist derselbe wie der des Objektivs.

Das Wahrheitsverhältnis der Begriffsinhalte zu den realen Dingen kann man auch dadureh eharakterisieren, daß man es mit dem Verhältnis einer Phantasielandsehaft, die etwa ein Panorama vom Mars bietet, mit dem wirkliehen Mars vergleieht. Die Phantasielandsehaft kann eine Stelle des Mars absolut getreu wiedergeben, ein genaues Abbild davon sein, ohne daß der Maler den Mars gesehen hat. Ebenso kann der logische Gehalt des Objektivs, „daß auf dem Mars intelligente Wesen leben", durehaus ein „Abbild" des realen Saehverhaltes sein, ohne daß ich daraus ein Urteil maehe und behaupte: „auf dem Mars leben intelligente Wesen[1])".

So sehen wir, daß der seit Kant zum Gemeinplatz ge-

---

[1]) Analoges gilt natürlich auch von ungemalten, rein inneren Phantasievorstellungen. Sie können mit der Wirklichkeit völlig harmonieren, obwohl ich es weder weiß, noch behaupte.

wordene Satz, daß die Wahrheit nur im Urteil gelegen ist, doch Randbemerkungen erfordert und die Sachlage nicht völlig so einfach ist, als man gewöhnlich meint. —

Lehnt man jede realistische Auffassung ab, so hört der Begriff „Wahrheit eines Urteils" überhaupt auf vollen Sinn zu haben. Leugne ich, daß solche Dinge reell existieren, wie die Physik sie behandelt, oder wenigstens solche, für die die in den mathematischen Sätzen der Physik formulierten Beziehungen gelten, so hören diese Sätze alsbald auf wahr zu sein.

Windelband hat den eminent geistreichen Versuch gemacht, durch Einführung des Begriffs des Sollens und der „Regel" auch dann noch den Wahrheitswert dieser Sätze zu retten, ja er hat es überhaupt als das eigentliche Verdienst Kants angesehen, jedes Abbildverhältnis des Erkennens zur Wirklichkeit geleugnet zu haben[1]).

Schroff, aber zutreffend formuliert sind nun auch Urteile wahr, denen in der Realität nicht das geringste entspricht; wahr sind alle die Urteile, die gedacht werden sollen, schlechthin sollen.

Windelband macht hier auf logischem Gebiete denselben Fehler, den der Neukritizismus oft auch auf dem Gebiete der Werte macht. Er postuliert ein absolutes, frei schwebendes, auf sich selbst ruhendes Sollen.

Ein solches schlechthin sinnloses Sollen gibt es nicht. Auch auf dem Gebiete des Denkens nicht.

Kein Urteil soll vollzogen werden, weil es nun einmal vollzogen werden soll. Sondern es soll vollzogen werden, weil es wahr ist, genau so, wie bestimmte Handlungen geschehen sollen, weil sie gut sind. Umgekehrt ist kein Urteil wahr, weil es ein gedacht werden sollendes ist, sondern es ist wahr, weil ihm ein objektiver Tatbestand entspricht.

So geistreich diese neukritizistische Theorie des reinen Sollens auch ist, so, man entschuldige den harten Ausdruck, logisch-widersinnig ist das Sprechen von einem absoluten Sollen. Auch das Sollen hat seine logischen Gründe.

Was von Urteilen oder Gedanken, denen keine objektive Realität mehr entspricht, noch allein ausgesagt werden kann, es wäre ihre Zweckmäßigkeit oder Nichtzweckmäßigkeit, sei es

[1]) Windelband, Präludien, 2. Aufl., S. 119 ff.

für die Vorausbestimmung von Ereignissen oder für unser praktisches Handeln.

Wenn wir etwa leugnen wollen, daß es hinter den Wahrnehmungen noch Dinge an sich gibt, so behält dann die Physik doch immer noch den Wert, daß sie mir, wenn ich die Welt so ansehe und behandle, als wären ihre Sätze wahr, ermöglicht, manches vorauszusehen und in einer meinen Wünschen entsprechenden Weise in den Gang der Dinge einzugreifen.

Legte ich z. B. etwa statt des Gravitationsprinzips ein anderes zugrunde, so wäre das nicht ebensogut möglich. Durchschnittlich angesehen verspricht mein Handeln dann den meisten Erfolg, wenn ich die Physik akzeptiere.

Dieser Sachverhalt bleibt dadurch unberührt, daß, wie Stumpf gegen Mach zutreffend ausgeführt hat[1]), die Physik es in Wahrheit gar nicht mit den Sinnesinhalten zu tun hat und daß sie mehr und anderes will, als das Auftreten von Sinnesinhalten berechnen.

Aber das hindert nicht, daß sie, auch wenn die Hypothese der Dinge an sich gestrichen wird, dann noch einen Zweckmäßigkeitswert behält.

Allerdings muß auch dann noch gegen Mach eingewandt werden, daß die Physik selbst solchen Zweckmäßigkeitswert nur dadurch erlangen kann, daß sie die Welt so ansieht, als wenn sie nicht bloß aus den momentan im Bewußtsein vorhandenen Sinnesinhalten bestände. Zweckmäßige, brauchbare „Sätze“ lassen sich nur aufstellen, wenn ich die Welt so ansehe, wie die Physik es seit jeher tut, d. h. wenn ich mir transzendente Dinge hinter den Sinnesinhalten denke.

Wenn jemand die Sätze irgendeiner Wissenschaft als bloß zweckmäßige Gedanken ohne Urteilscharakter ansähe, stände nunmehr auch nichts mehr im Wege, zu meinen, daß vielleicht verschiedene Satzsysteme möglich sind, die alle gleich zweckmäßig wären.

Das ist der prinzipielle Unterschied gegenüber den Urteilen: Gedankensysteme, die nicht Urteile sind, können nebeneinander in schrankenloser Fülle bestehen und alle gleich zweckmäßig und brauchbar sein, Urteile dagegen sind entweder wahr oder falsch. Der Atom- und der Kontinuitätsgedanke kann gleich

---

[1]) Zur Einteilung der Wissenschaften, S. 14.

zweckmäßig sein, um irgendwelche Resultate zu erreichen; zu Urteilen gemacht, ist höchstens das eine oder das andere richtig[1]), jenes, dessen Objektiv mit der Wirklichkeit den gleichen intellektuellen Gehalt hat.

Doch wir brechen ab und kehren zum Urteil zurück.

Wie wir das Urteil ansahen, ist es eine rein subjektive Funktion, und was im Urteilsprozeß objektiver Natur ist, sind höhere Begriffsinhalte, Bedeutungen.

Ein Reich von objektiven Wahrheiten existiert nur in dem Sinne, daß einem Teil aller dieser möglichen Begriffsinhalte, z. B. „daß Wilhelm I. 1888 gestorben ist", „daß Napoleon eine Zeitlang in ganz Europa erschien", „daß es unser Sonnensystem gibt" oder auch „daß die Zahl 3 größer als die Zahl 2 ist", „daß Begriffe unanschaulicher Natur sind" usw., eine objektive, sei es zeitlich reale, sei es „ideale" Realität entspricht.

Noch weitere intellektuelle Inhalte scheint es nicht mehr daneben zu geben. Auch Bolzanos Sätze an sich sind entweder Begriffsinhalte im Sinne der Meinongschen Objektive, oder aber Urteile, seien es auch nur vorgestellte. —

Wir haben von unserem Standpunkt aus uns nun noch mit der Behauptung abzufinden, die Husserl mit Nachdruck betonte, daß dem subjektiven Schließen ein objektiver Schluß entspräche.

Haben wir damit nicht einen Hinweis darauf, daß es doch noch ein weiteres rein Objektives gibt?

Ich meine es doch nicht.

Ich glaube vor allem nicht, nachdem ich lange selbst dieser Meinung gewesen bin, daß es objektive Schlüsse gibt[2]).

Schließen heißt einfach nach voraufgegangenen Urteilen zwei weitere fällen, und zwar erstens den gewöhnlichen Folgesatz und zweitens das weitere Urteil, daß mit den in den ersten Urteilen ausgedrückten Tatbeständen notwendig auch das im Folgesatz behauptete gegeben ist.

Zu beachten ist, daß diese Tatbestände sowohl zeitlicher wie unzeitlicher Art sein können.

---

[1]) Sie können auch beide falsch sein.

[2]) Vgl. auch die Bemerkungen Meinongs zu den diesbezüglichen Lehren Husserls in den Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie. Leipzig 1906, S. 21 f.

Objektive Schlüsse gibt es so wenig wie es objektive Urteile gibt. Urteilen und Schließen sind lediglich Ichfunktionen.

Das „objektiv Logische“ ist in Wahrheit nichts als eine Strukturverhaltsbeziehung der „Dinge“ selber, der zeitlichen oder der unzeitlichen. Die reine Logik behandelt weder das Denken, wie man gemeint hat — weder das reale, noch das sein sollende — noch auch Urteile oder Schlüsse an sich, sondern sie behandelt die Wirklichkeit selber, die zeitlich-räumliche, die psychische und vor allem auch die unzeitlich-begriffliche.

Es lag also etwas ungeheuer Richtiges in dem Gedanken Hegels, daß die Logik mit Metaphysik gleichzusetzen sei[1]).

Scharf angesehen ist die Logik in der Tat zugleich Metaphysik. Metaphysik, weil sie letzte und nicht aus der Erfahrung abgeleitete Sätze über die reale (wie die „ideale“) Welt aufstellt.

Das logische „Folgen“ geht also in Wahrheit auch die Wirklichkeit selber an. Natürlich ist es deshalb nicht identisch mit der Kausalität, es bedeutet auch durchaus keine Sukzession, sondern es ist etwas für sich. Es bezeichnet einen gewissen Zusammenhang zwischen Sachverhalten — realen oder „idealen“.

Logischer Notwendigkeitszusammenhang besteht zwischen den Prämissen und dem Schlußsatz gewiß insofern, als mit dem Wahrsein der ersten auch das Wahrsein des letzten gegeben ist. Aber dieser Verhalt kann als ein ganz primärer nicht bezeichnet werden. Er geht erst darauf zurück, daß auch zwischen den Dingen selbst ein Notwendigkeitszusammenhang besteht. Alles Schließen läuft stets darauf hinaus, daß ich sage: wenn A ist und B ist, so ist auch C. Zwischen A, B und C, den in den Urteilen behaupteten Tatbeständen, besteht ein Notwendigkeitszusammenhang der Art, daß mit A und B unweigerlich auch C gegeben ist[2]). Erst aus ihm folgt die Notwendigkeitsbeziehung auch zwischen dem Wahrsein der Urteile. Bestände nicht mit A und B notwendig auch C, so wäre auch der Schlußsatz nicht notwendig wahr, weil das Wahrsein von Urteilen ja nur in einem Verhältnis zu den Dingen selbst besteht.

---

[1]) Bis zu welchen Tiefen der deutsche Idealismus mit seinen Gedanken an einzelnen Stellen vorgedrungen ist, hat ganz klar nach ihm nur Lotze gesehen.

[2]) Vgl. auch Stumpf, Zur Einteilung der Wissenschaften, S. 33 und 50.

So angesehen fallen also die Urteile wie die Schlüsse an sich als eine neue besondere Klasse intellektueller Inhalte fort. Die intellektuellen Inhalte erschöpfen sich in den Begriffen, den einfachen und den übereinandergebauten, wozu vielleicht noch die Individualbedeutungen kommen.

Wir müssen jetzt noch auf ein weiteres Grundproblem des Denkens eingehen, dessen Verhältnis zum Ich wir zu bestimmen haben. Es ist das Problem der Evidenz.

Hier gilt im Gegensatz zu dem, was wir von den Begriffen und — wenn es sie giebt — den Individualbedeutungen sagten: die Evidenz kommt unmittelbar nicht den Inhalten, sondern den Funktionen, dem Urteilen zu.

Dem Urteilsgehalt, dem „Objektiv“ selbst kann die Evidenz nicht zugeschrieben werden, wenn wir auch gewöhnt sind, von evidenten Sätzen zu reden. In Wahrheit kann das nur heißen: die Bewußtseinsfunktion, in der sie mir gegenwärtig werden, das Urteilen, ist in jener besonderen Weise gefärbt, die uns vorschwebt, wenn wir von evidenten Urteilen sprechen.

Nicht die „Sätze an sich“ sind evident, sondern das Urteilen ist ein evidentes oder unevidentes.

Es ist eine unzulässige — um die gewohnte, aber gefährliche Ausdrucksweise hier einmal anzuwenden — „Objektivierung“ des Evidenzmomentes, wenn es den intellektuellen Inhalten statt den Funktionen zugeschrieben wird.

Aber entspricht dem Evidenzcharakter der Funktion ein Moment an dem intellektuellen Inhalt selbst?

Es ist das lediglich seine Fähigkeit, in mir so tingierte Funktionen auszulösen.

Aber das Evidenzmoment als solches ist ein subjektives, das Urteilen angehendes Moment.

Es liegt in der Wirkung auf das Subjekt, die intellektuellen Inhalte erzeugen es nur.

Das große Problem ist aber nun, ob die Evidenz ein begleitendes Gefühl oder ein Moment am Urteilen selbst ist.

Die heute verbreitetste Auffassung ist die emotionale. Die Evidenz ist nach ihr ein bestimmtes Gefühl, das einen Teil unseres Urteilens begleitet. Diese Gefühlsauffassung glaubte z. B. Sigwart auch an einzelnen Stellen bei Husserl zu

finden. Sie war einer der Punkte, gegen die er seinen letzten Angriff gerichtet hat[1]), ob mit Recht oder Unrecht, bleibe dahingestellt.

Die Evidenz ist dann also ein Ichzustand, eine Zuständlichkeit, die das Subjekt in sich erfährt, wenn es bestimmte Urteile fällt.

Eine zweite Auffassung reduziert die Evidenz auf ein Gefühl der Denknötigung.

Diese Auffassung findet sich, freilich nicht in absolut reiner Form, bei Sigwart.

Auf die Frage nach der Unterscheidung von richtigem und unrichtigem Denken gebe es, sagt Sigwart: „zuletzt keine „andere Antwort, als Berufung auf die subjektiv erfahrene „Notwendigkeit, auf das innere Gefühl der Evidenz, das einen „Teil unseres Denkens begleitet, auf das Bewußtsein, daß „wir von gegebenen Voraussetzungen aus nicht anders „denken können als wir denken. Der Glaube an das Recht „dieses Gefühls und seine Zuverlässigkeit ist der letzte „Ankergrund aller Gewißheit überhaupt; wer dieses nicht „anerkennt, für den gibt es keine Wissenschaft, sondern nur „zufälliges Meinen[2])."

Die dritte Auffassung endlich stammt von Brentano.

Brentano hat die Evidenz als ein Moment am Urteil selbst erklärt. Was die Einsicht gegenüber anderen Urteilen auszeichne, sei eine „innere Eigentümlichkeit in dem Akte des Einsehens selber"[3]).

Insbesondere hat er dagegen angekämpft, die Evidenz mit Sigwart in ein Gefühl der Nötigung zum Urteil aufzulösen: „Die Eigentümlichkeit der Einsicht, die Klarheit, Evidenz „gewisser Urteile, von der ihre Wahrheit untrennbar ist, hat „wenig oder nichts mit einem Gefühle der Nötigung zu tun. „Mag es sein, daß ich augenblicklich nicht umhin kann, so zu „urteilen: in dem Gefühl der Nötigung besteht das Wesen „jener Klarheit nicht[4])."

Man wird Brentano darin Recht geben müssen, von

---

[1]) Logik, 3. Aufl. Tübingen 1904, Bd. I, S. 24.

[2]) Ebenda, Bd. I, S. 157. — Vgl. ferner S. 5, 393. — Bd. II, S. 755 ist von einem „Gefühl der Gewißheit" die Rede.

[3]) Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, S. 79.

[4]) Ebenda.

einem Gefühl des Genötigtseins ist bei Urteilen der Art: „dort ist eine schwarze Fläche“, oder „meine Tinte ist blau“, wenn ich sie fälle[1]), im allgemeinen nicht das geringste zu bemerken.

Unter besonderen Umständen zeigt es sich, wie wir sehen werden, freilich recht wohl.

Gänzlich unhaltbar ist es, wenn Brentano das Gefühl der Nötigung mit der kausalen Verursachtheit gleichsetzt: „Wer „beim Urteilen an keinen Indeterminismus glaubt, der hält „alle Urteile unter den Umständen, unter welchen sie gefällt „werden, für notwendig, aber — doch mit unleugbarem „Rechte — darum doch nicht alle für wahr[2]).“

Das Gefühl der Nötigung ist vielmehr ein psychologischer Prozeß, der selbst verursacht ist, aber nicht die Kausalverknüpfung selbst!

Was die an erster Stelle genannte Evidenzlehre angeht, so wird anerkannt werden müssen, daß das evidente Urteilen in der Tat von einem Gefühl der Leichtigkeit, das wohl aus Gefühlen der Lust und der Lösung gemischt ist, begleitet ist.

Gibt es aber außerdem noch ein spezifisches Moment der Evidenz, wie Brentano will, und tritt es in der Tat nur bei wahren Urteilen auf oder zeigt es sich auch gelegentlich bei falschen?

Wir können diese Frage nicht erledigen, ohne nicht gleichzeitig die andere nach dem Sicherheitsgrade des Urteilens hinzuzunehmen.

Ist Sicherheit des Urteils und Evidenz des Urteils dasselbe oder sind sie verschieden? Und wenn letzteres der Fall ist, in welchem Verhältnis stehen sie zueinander?

Endlich ist auch die Frage, ob es Grade der Evidenz gibt, aufzuwerfen.

Brentano hat das letztere mit großer Entschiedenheit bestritten. Er reißt geradezu eine Kluft auf zwischen evidentem und blindem Urteil.

„Aus der großen Unklarheit über das Wesen der Evidenz, „welche schier allgemein besteht, ist es auch erklärlich, „wenn man sehr gewöhnlich von einem ‚mehr oder weniger

[1]) Der Leser, der obige Sätze liest, fällt (wie in der Regel mit Unrecht gemeint wird) in Wirklichkeit gar nicht dabei diese Urteile, er versteht sie nur.

[2]) A. a. O., S. 80.

„evident' sprechen hört. Auch Descartes und Pascal „gebrauchen solche Ausdrücke, die doch als völlig unpassend „sich erweisen. Was evident ist, ist sicher: und die Sicher„heit im eigentlichen Sinne kennt keine Unterschiede des „Grades. In jüngster Zeit freilich hörten wir sogar (und „allen Ernstes) . . . die Meinung äußern, daß es evidente „Vermutungen gebe, die trotz ihrer Evidenz recht wohl „falsch sein könnten. Es ist unnötig zu sagen, daß ich dies „für widersinnig halte[1])."

Ist es nun wirklich wahr, daß es keine Grade der Evidenz gibt?

Wir gehen zur Beantwortung der Frage aus von der Evidenz der Wahrnehmungsurteile.

Für einen Teil dieser Urteile ist die Evidenz eine absolute. Daß ich eine rote Farbe sehe, daß ich einen Ton höre, daß ich einen Geschmack im Munde spüre, solche Urteile können ganz evident sein, desgleichen, daß ich freudig oder niedergedrückt bin. Manche nehmen ja sogar für alle inneren Wahrnehmungsurteile Evidenz in Anspruch, was entschieden unrichtig ist.

Aber daß die Figur, die ich sehe, wirklich ein Kreis ist, daß zwei Linien aufeinander genau senkrecht stehen, ist dafür die Evidenz auch noch so groß?

Wenn sie das aber nicht ist, ist das Urteil darum völlig blind?

Das scheint es doch nicht zu sein. Es ist nur eben nicht ganz so evident wie in den ersten Fällen. Es hilft nichts, es gibt Grade der Evidenz. Die scharfe Grenze zwischen evidenten und blinden Urteilen existiert nicht. Diese Annahme Brentanos ist eine bloße Fiktion, die vor den Tatsachen nicht standhält, und die deshalb auch nicht aus Gründen der Erkenntnistheorie festgehalten werden darf.

Sind nun aber Evidenz und Sicherheit des Urteilens dasselbe?

Das eine können wir ohne weiteres sagen: evidente Urteile werden stets auch mit größter Sicherheit gefällt und je weniger groß die Evidenz eines Urteils ist, um so geringer ist auch die Zuversicht im Urteilen.

---

[1]) A. a. O., S. 84.

An den genannten Beispielen sieht man das sehr deutlich. Das Urteil: die beiden Linien stehen genau aufeinander senkrecht, wird bei weitem nicht mit solcher Sicherheit gefällt wie etwa das andere: ich nehme Gesichtsinhalte wahr.

Ist aber dieser Parallelismus zwischen dem Grade der Evidenz und der Sicherheit ein durchgehender?

Das Urteil: die Schlacht bei Marathon war 480 — fälle ich mit größter Sicherheit, aber ist es evident? Unmittelbar evident ist es nicht einmal in dem Sinne, in dem Volkelt von Evidenz der Erinnerung gesprochen hat. Aber vermittelte Evidenz wird ihm vielleicht zuzuerkennen sein.

Ein anderes Beispiel: es ruft jemand im Theater „Feuer", eine Panik bricht aus, jeder vollzieht, den Ruf hörend, das gleiche Urteil sofort mit größter Unbedenklichkeit und Sicherheit — kann hier von Vermittlung der Evidenz die Rede sein? Doch wohl nicht. Und doch müssen wir diese Urteile nicht mit psychologischer Evidenz tingiert ansehen, wenn sie objektiv auch noch so sehr des Grundes entbehren? Wären sie nicht evident — woher dann die Panik?

Man mag diese Evidenz für unberechtigt erklären — sicherlich ist sie es — aber sie ist darum nicht weniger Evidenz als irgendeine andere.

Sonach scheinen wirklich Evidenz und Sicherheit des Urteilens parallel zu gehen und der Verdacht liegt nahe, daß beide überhaupt ein und dasselbe sind.

Dazu stimmt, worauf ich noch besonders hinweisen möchte, daß wir unsere Urteile kaum jemals in der Weise prüfen, daß wir sie zergliedern, ob sie auch eine bestimmte Evidenztinktion besitzen, sondern wir prüfen sie — merkwürdig genug —, indem wir auf ihren gedanklichen Gehalt und die Wirklichkeit selbst aufmerksam hinblicken. Wenn ich das Urteil: diese beiden Linien stehen senkrecht aufeinander, prüfen will, so richte ich den Blick nicht auf das Wahrnehmungsurteil, ich sehe nicht zu, ob es Evidenz mit sich führt, sondern ich betrachte die Figur vor mir, und wenn ich wissen will, ob ich einen Begriff gut zergliedert habe, so richte ich meine Aufmerksamkeit nicht auf die analysierenden Urteile, sondern auf den Begriff selbst. Und dabei geht mir dann in höchst wunderbarer Weise ein neues Urteil auf: „die bisherigen Urteile sind richtig resp. falsch und bedürfen dieser oder jener Ergänzung." Und gleich-

zeitig erhält sich oder vermehrt sich sogar die Sicherheit, mit der ich die ersten Urteile fällte, oder aber ich beginne schwankend zu werden und höre mehr und mehr auf, ihnen zuzuneigen.

Auch diese Einstellung der Aufmerksamkeit auf die Gegenstände des Urteils, wenn ich ein Urteil selber auf seine Richtigkeit prüfen will, spricht durchaus gegen die Annahme, daß es ein besonderes „Richtigkeitszeichen" am Urteilsakt gibt.

Diese eben erörterte, außerordentlich bemerkenswerte Tatsache hängt damit zusammen und ist eine Folge davon, daß wir ein Urteil, sobald wir es zu prüfen vorhaben, bereits schon nicht mehr wirklich vollziehen. Sobald ich etwa mich frage, ob ein soeben gefälltes Urteil, z. B. „die Geruchsinhalte sind lokalisiert", absolut richtig ist, fälle ich es bereits nicht mehr wirklich. Eben deshab sehe ich mir nun die Empfindungsinhalte wieder an, worauf dann auf rätselhafte Weise neue Urteile sich bilden, die entweder den früheren gleichartig oder davon verschieden sind. Unter Umständen kommt es vielleicht überhaupt zu keinem Urteil: ich wage nicht zu sagen, ob etwas so oder so ist.

Auch wenn Meinong — von seinem Standpunkt aus[1]) völlig konsequent — den Halluzinations-Wahrnehmungsurteilen den Charakter der Evidenz der echten Wahrnehmungsurteile abspricht[2]), so fragt es sich doch sehr, ob das psychologisch irgendwie haltbar ist. Ich meine, die pathologischen Tatsachen zeigen, daß die Evidenz dort genau so groß ist.

Gelegentlich drängt sich Meinong denn auch selbst der Gedanke auf, daß es sich in diesen Fällen doch wohl wenigstens um psychische Anomalien des Evidenzbewußtseins handelt[3]) (was ich auch nicht einmal glaube).

Wir brauchen übrigens nicht einmal so weit zu gehen: bei jeder Täuschung der Variété-Theater, die durch geschickt aufgestellte Spiegel erzeugt wird, unterscheiden sich die Pseudo-Wahrnehmungsurteile von den echten in keiner Weise. Man kann Ähnliches auch schon in den „Irrgärten" nach Art des Irrgartens[4]) im Castan-Panoptikum in Berlin konstatieren. Be-

[1]) Siehe unten, S. 173, Anm.

[2]) Meinong, Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens, S. 30.

[3]) A. a. O., S. 41.

[4]) Derselbe besteht in einem Labyrinth sehr enger Gänge aus lauter Spiegelscheiben, die einem von allen Seiten sein Bild widerspiegeln.

vor man nicht auf gewisse Unterscheidungsmerkmale aufmerksam geworden ist, die einem zeigen, wo der Weg frei ist oder wo man vor einer Spiegelscheibe steht, glaubt man entschieden überall vor einer solchen zu stehen. Und wenn auch der Erwachsene vielleicht keinen Augenblick der Illusion erliegt, weil er eben sofort auf gewisse Momente achtet, so entsinne ich mich doch aus meiner Kindheit aufs deutlichste, der Illusion damals zunächst vollständig unterlegen zu sein und mich mühsam mit der Hand durch das Spiegelmeer hindurchgetastet zu haben. Ich muß es für ein Vorurteil der Theorie halten, diese illusionären Wahrnehmungsurteile, solange die Illusion besteht, für von den zutreffenden Urteilen unterschieden anzusehen.

Was Brentano und in gewissen Grenzen auch Meinong gehindert hat in der Frage nach den Evidenzgraden des Urteilens klar zu sehen, ist ein gewisser optimistischer Dogmatismus.

Urteile, die den psychologischen Charakter der Evidenz mit sich führen, müssen stets wahr sein — diese Voraussetzung liegt bei ihnen durchgehends stillschweigend zugrunde[1]).

Ersichtlich ist das eine außerordentlich tiefgreifende Hypothese über unsere psychischen Funktionen. Sie sagt, scharf formuliert, nicht weniger als dieses: die psychologische Struktur der Ichsubjekte ist eine derartige, daß keine Urteile in ihnen möglich sind, die die Tingierung der Evidenz an sich haben, ohne daß sie zugleich wahr wären. Es wird damit eine prästabilierte Harmonie zwischen subjektiv evidenten und objektiv wahren Urteilen postuliert. Ein Gesetz für die gesamte psychische Welt ist damit formuliert.

---

[1]) Auch Meinong glaubt es als evidenten Satz aufstellen zu können: „es ist evident, daß ein evidentes Urteil nicht falsch sein kann. Niemand wird Urteilen dieser Beschaffenheit den Rang vollkommenster Erkenntnisse absprechen.“ (Über d. Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens, S. 32). Meinongs sonstigen Ausführungen über die Evidenz kann ich in weitgehendem Maße zustimmen. Nur dagegen, daß er dem Urteile außer Evidenz auch noch Notwendigkeit zuerkennt, habe ich Bedenken. Wenn Rot und Grün gegeben sind, so ist damit zwar ihre Verschiedenheit auch gegeben. Sie ist „notwendig“. Aber das Urteil über sie scheint mir nicht als notwendig bezeichnet werden zu dürfen. Das Urteil ist ein psychischer Prozeß. Es ist evident, es wird mit Sicherheit gefällt, es ist richtig. Aber die Notwendigkeit betrifft die Dinge selbst, nicht das Urteil (s. o.).

Betrachten wir diese Voraussetzung näher, so kann sie mindestens zweierlei bedeuten:

1. es liegt in der metaphysischen Struktur urteilsfähiger Subjekte begründet, daß unwahre Urteile niemals mit der Tingierung der Evidenz versehen sein können, es fehlen sozusagen die entsprechenden psychischen Dispositionen. Es gibt im Ich nur Dispositionen zu wahren evidenten Urteilen, nicht auch zu unwahren evidenten Urteilen, oder

2. könnte man auch, wofern man den Passivitätscharakter der Urteile (s. u.) als Hinweis auf ihr Hervorgerufenwerden durch rein physikalisch-physiologische Prozesse (durch Vermittlung des psychophysischen Konnexes) ansieht, sagen: die physikalische Struktur der Welt ist eine derartige, daß niemals ein Gehirnvorgang auftritt, der im zugehörigen Subjekt ein evidentes unwahres Urteil zu erzeugen vermag.

Welche weltdurchgreifenden Gesetze sind beides!

Und doch sind wir in der Tat gewöhnt die Voraussetzung, daß das ganz evidente Urteilen nicht irre, überall zugrunde zu legen.

Diese Voraussetzung ist aber, wie Adickes mit Recht betont hat, unhaltbar.

„Nach Brentano soll die Wahrheit allen Urteilen zu-
„kommen, welche das Merkmal der Evidenz an sich tragen.
„Das Gegenteil solcher Urteile soll niemals und von niemand
„mit Evidenz gefällt werden können. Ich meine, die Er-
„fahrung beweist das gerade Gegenteil. Wieviel diametral
„entgegengesetzte Ansichten sind schon als selbstevident
„und denknotwendig verkündet, Denknotwendigkeit und
„Evidenz sind eben für Verschiedene verschieden[1])."

Das ist unzweifelhaft richtig.

Aber es gibt hier für Brentanos Standpunkt noch einen Ausweg, der sich freilich auch bald als ungangbar erweist, er könnte nämlich sagen: von allen solchen sich widerstreitenden Behauptungen sei in Wahrheit doch stets nur die eine wirklich mit dem Charakter der Evidenz behaftet gewesen. Eine der beiden Parteien habe sich stets über den Evidenzcharakter des von ihr vertretenen Urteils getäuscht. Sie habe es für evident gehalten, während es das gar nicht gewesen sei.

---

[1]) E. Adickes, Ethische Prinzipienfragen. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 116, S. 14 f.

Meinong hat diesen Ausweg in der Tat eingeschlagen. „Es ist Tatsache, sagt er, daß darüber, ob man gegebenen Falles ein Urteil mit Evidenz fällt oder nicht, sich Zweifel und Irrtümer einstellen können[1]." Brentano selbst scheint es dagegen gänzlich übersehen zu haben, daß es mit der Evidenz des Urteils allein nicht getan ist. Dieselbe muß erst selbst wieder beurteilt werden.

Diese Auffassung, den Irrtum von der Evidenz in die Beurteilung derselben zu verlegen, kommt der natürlichen Denkweise ohne Zweifel entgegen. Daß ein wirklich evidentes Urteil falsch sein könne, das sträubt man sich sehr zuzugeben, daß sich gelegentlich jemand über das Vorhandensein der Evidenz täuscht, erscheint weniger bedenklich. Denn das muß ja ohne weiteres zugegeben werden, daß, wenn wir die Voraussetzung aufgeben, daß wirklich evidentes Urteilen stets auch richtig sei, wir damit — prinzipiell theoretisch angesehen — die Basis unseres gesamten Erkennens völlig erschüttern. Praktisch angesehen ist solche Entwurzelung freilich von geringer Bedeutung, solange wir die Voraussetzung festhalten, daß im allgemeinen evidentes und richtiges Urteilen koinzidieren.

Ebenso gilt aber, daß, wenn wir diese Voraussetzung auch in strengster Allgemeinheit aufrecht erhielten, damit prinzipiell angesehen, doch nicht geholfen wäre. Denn auch dann müssen wir eben die Möglichkeit, ja die Tatsache zugeben, daß wir uns in der Beurteilung über das Vorhandensein von Evidenz zu irren vermögen. Also auch so bleibt die Erschütterung der Sicherheit unserer Einsichten eine durchaus prinzipielle — praktisch ist sie natürlich auch in diesem Falle nicht von Bedeutung.

Im ersten Falle haben wir den Vorteil, in der Evidenz sozusagen einen letzten, unbedingt festen Punkt zu besitzen. Leider ist dieser Vorteil aber seinerseits wieder ein bloß prinzipiell theoretischer. Praktisch ist nichts gewonnen, da wir niemals unbedingt sicher wissen, ob wir es im einzelnen Falle wirklich mit Evidenz zu tun haben, oder ob wir uns das nur einbilden[2].

[1] Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens, S. 33.

[2] Eine weitere Schwierigkeit, auf die ich aber hier nicht näher eingehen will, ist noch darin gelegen, daß wir uns nicht bloß darüber klar zu

So ist die theoretisch ein unerschütterliches Fundament legende Theorie praktisch ebenso bedeutungslos, wie die jenes Fundament erschütternden Lehren es ihrerseits sind.

Eine absolute Sicherheit bestände nur, wenn wir die Voraussetzung machen könnten, daß nicht bloß evidente, sondern auch alle für evident gehaltenen Urteile wahr sind, kurz, daß Irrtümer über das Vorhandensein von Evidenz beim Urteilen niemals vorkommen. Dieser Hypothese stehen zu viel Tatsachen entgegen. Es gibt, wie Adickes mit Recht hervorhob, einander ausschließende Behauptungen, die beide für evident erklärt worden sind.

So bleibt es also dabei, daß es einen absolut sicheren Punkt im Erkennen nicht gibt.

Rein psychologisch deskriptiv ist die wahre Einsicht von der falschen Einsicht, wie mir scheint, eben überhaupt nicht verschieden. Der psychologische Evidenzcharakter der Urteile ist der gleiche. Die Psychologie hat in diesem Punkte, wie so oft, stets ihre eigene deskriptive Problemstellung mit der logisch-erkenntnistheoretischen vermischt.

Logisch-erkenntnistheoretisch betrachtet sind wahre und falsche Einsicht voneinander gänzlich verschieden. Man drückt das gewöhnlich so aus, daß man sagt, im zweiten Falle handle es sich nur um eine vermeintliche Einsicht. Man beschränkt eben — weil der rein psychologisch deskriptive Standpunkt bisher in bezug auf das Denken überhaupt fast niemals eine ernstliche Rolle gespielt hat — von vornherein den Gebrauch der Bezeichnung „Einsicht“ auf die wahre Einsicht und läßt sich dadurch dann zu der Annahme verleiten, daß die nur vermeintliche Einsicht nicht bloß in Hinsicht auf ihren Wahrheitswert, sondern auch rein deskriptiv von der „echten“ Einsicht verschieden sei.

Die genaue Selbstbeobachtung vermag aber einen solchen Unterschied nicht aufzudecken[1]). Sowohl die retrospektive Er-

werden haben, ob ein Urteil evident ist, sondern auch noch darüber, ob seine Evidenz eine originale oder vermittelte ist. Die letzte verlangt natürlich Nachprüfung.

[1]) Außer (s. u. S. 178) etwa insofern, daß in einem Falle eine Übereinstimmung von Meinung und Erfüllung besteht, im anderen nicht. Dieser Unterschied betrifft aber ein Moment, das außerhalb des subjektiv evidentiellen Charakters des Urteilens liegt, ja außerhalb des eigentlichen Urteilsaktes selbst.

innerung an heute von mir als unrichtig erkannte, früher mir als evident erschienene Urteile zeigt das, als auch die Beobachtung meines gegenwärtigen, mir völlig sicheren Urteilens. Alle meine augenblicklichen Einsichten sind, soweit ich ihrer subjektiv völlig sicher bin, psychologisch völlig wesensgleich. Ein Unterschied zwischen ihnen ist nicht nachweisbar und doch muß ich es als wahrscheinlich betrachten, daß sich auch Irrtümer unter ihnen befinden. Solange ich dieselben aber festhalte und noch nicht als Irrtümer erkannt habe, sind sie psychologisch angesehen, den richtigen Einsichten ganz gleich. Erst im Moment, wo sich mir ihre Unrichtigkeit enthüllt, verändern sie sich, insofern als sie nunmehr sogar überhaupt aufhören, Urteile zu sein. An die Stelle all dieser Urteile treten jetzt andere. Ja, im Grunde ist das Erkennen eines Irrtums vom psychologisch deskriptiven Standpunkt aus im wesentlichen weiter nichts als diese Veränderung im Urteilen selber. (Es verbindet sich damit dann natürlich stets die Ablehnung des ursprünglichen, nun aber bloß noch als Urteilsvorstellung vorhandenen Urteilens.)

Es gibt keine Instanz über dem psychologischen Phänomen des Urteilens selbst.

Alle Versuche, ein solches Kriterium nachzuweisen, müssen notwendig scheitern, denn sie beachten nicht, daß die Berücksichtigung dieses Kriteriums selbst wieder auf ein Urteil sich gründet. Das Vorhandensein des Kriteriums allein nützt mir ja nichts, von faktischer Bedeutung für die Erkenntnis wird es erst dadurch, daß ich in jedem Einzelfall weiß, daß es da ist, daß ich es bemerke und feststelle. Dies Feststellen seiner, dies Wissen um sein Vorhandensein aber ist ja bereits wieder ein Urteil. Und selbst wenn dies wieder ein Kriterium hat, so müßte ich auch dies wieder erst als vorhanden erkennen, damit es für die Erkenntnis von Bedeutung wäre. Auch dies Erkennen seiner Existenz ist wieder ein Urteilen. So sehen wir uns immer wieder, wohin wir den Blick auch richten, von Urteilen umgeben, auf Urteile zurückgewiesen. Das letzte Glied dieser Urteilskette ist stets ein einfaches Urteilen.

Auch die Rekursion auf die Erfüllung und die Auffassung der Evidenz als Gewahrwerden der vollen Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem[1]) ändert daran nichts.

[1]) Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. II, S. 594 f.

Ich kann es nicht für durchschlagend ansehen, wenn Husserl daraus folgert: „Bei der strengen Fassung des Evidenzbegriffes, „die wir hier zugrunde gelegt haben, ist es offenbar, daß „Zweifel derart, wie sie in neuerer Zeit zu gelegentlicher „Äußerung kamen, absurd sind: nämlich ob nicht mit der- „selben Materie A bei dem einen das Erlebnis der Evidenz und „bei dem anderen das der Absurdität verknüpft sein könne. „Dergleichen Zweifel waren nur so lange möglich, als man „Evidenz und Absurdität als eigenartige (positive bzw. nega- „tive) Gefühle deutete, welche, dem Urteilsakte zufällig an- „hängend, ihm jene besondere Auszeichnung erteilen, die „wir logisch als Wahrheit bzw. Falschheit bewerten. Erlebt „jemand die Evidenz A, so ist es evident, daß kein Zweiter „die Absurdität desselben A erleben kann, denn, daß A evi- „dent ist, heißt: A ist nicht bloß gemeint, sondern genau „als das, was es gemeint ist, auch wahrhaft gegeben; es ist „im strengsten Sinne selbst gegenwärtig. Wie soll nun für „eine zweite Person dieses selbe A gemeint, aber die Meinung, „es sei A, durch ein wahrhaft Gegebenes non-A wahrhaft „ausgeschlossen sein?[1])“

Wie mir scheint, übersieht der ausgezeichnete Forscher an dieser Stelle, daß wir das Vorhandensein dieser Übereinstimmung von Gemeintem und Erfüllendem ja erst selbst wieder bemerken, feststellen, beurteilen müssen. Gewiß, das ist unbedingt zuzugeben, daß bei dem einen nicht ein A und bei einem anderen ein non-A als Erfüllung (bzw. ihr Gegenteil) auftreten kann. Aber recht wohl scheint es mir denkbar, daß der eine beim Urteil über das Vorhandensein der Erfüllung oder Nichterfüllung sich zu irren vermöchte. In der Terminologie Husserls ausgedrückt ist ja die Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Erfüllendem ein (in beiden) fundierter Inhalt höherer Ordnung, der als solcher doch auch wieder gemeint werden muß und über dessen Vorhandensein oder Nichtvorhandensein ein Urteil abgegeben wird, das unter Umständen eben auch wohl zu irren vermöchte. So scheint mir auch dieser Weg zur Rettung der Evidenz und des bedingungslosen Vertrauens auf sie versperrt.

Unser Einsehen und Erkennen, unser Urteilen, steht ganz

[1]) Ebenda, Bd. II, S. 599.

auf sich selbst. Wer nur immer denkt — er mag so skeptisch denken wie er will — vertraut dem Urteilen, das sich im Momente in ihm vollzieht. Er urteilt ja eben. Es gibt aber freilich keinen letzten Punkt im Erkennen, der unbedingt sicher wäre. Auch das Cogito ergo sum ist kein sicherer Ausgangspunkt als etwa das Urteil: dort ist weiß.

Auch die Entwicklungsgeschichte der Wissenschaft vermag keine unbedingte Sicherheit zu gewähren, daß die Zahl der wahren Einsichten zunimmt. Das Fundament, der Ausgangspunkt unseres Erkennens bleibt unser Erkennen, unser Urteilen selbst. Wir können ja nicht anders als urteilen. Und mit dem geringsten Urteilen machen wir eine ganze Welt von Voraussetzungen und Annahmen, so auch die: daß es den Unterschied zwischen richtigem und falschem Urteilen gibt. Noch ist keine logische Theorie hervorgetreten, die in diesem Punkte mit Erfolg eine Revolution unternommen hätte.

Das Festhalten daran, daß dieser Unterschied existiert, ist es, was unseren Standpunkt vom konsequenten Relativismus scheidet. Auch wir behaupten, daß es den Unterschied zwischen richtigem uud falschem Urteilen gibt, daß er nicht zusammenfällt mit dem Fürrichtig- oder Fürfalschhalten. Nur erklären wir, daß wir ein Kriterium über unserem Urteilen nicht besitzen. Auch wer verzichten wollte zu denken, weil kein absolut fester Ausgangspunkt zu gewinnen ist, selbst er übt schon die Funktion des Erkennens: denn er ist erfüllt von dem Bewußtsein der Wahrheit seines Urteils über die Unmöglichkeit, absolute Sicherheit zu gewinnen. Niemand, der überhaupt denken kann, vermag diesem Wahrheitsbewußtsein zu entrinnen.

Zu „rechtfertigen“ ist unser Glaube an die Macht unseres Denkens, daran, daß wir nicht überall irren, zuletzt überhaupt nur auf metaphysischem Wege: in Analogie zu der veracitas dei Descartes'. Wir vermögen es nicht zu glauben, daß die hohe Weltwirklichkeit Geschöpfe mit dem Vermögen des Denkens aus sich hervorgehen läßt, ohne daß sie zugleich dafür sorgte, daß sie im ganzen auch die Wahrheit erfassen und nicht überall irren. Dieser Glaube scheint uns um so mehr berechtigt, als der Mensch mit seinem Denken sich nicht langsam entwickelt hat, sondern, soweit wir vermuten können, ebenfalls durch eine neue Mutation fast fertig aus der Reihe der vorangehenden Organismen zu seiner Höhe emporstieg.

Und noch ein Moment, das diesen Glauben rechtfertigt: das reine theoretische Denken, das Urteilen um bloßer Erkenntnis willen, verbindet sich für den ganz rein in ihm aufgehenden Menschen, der sich ohne individuellen Eigennutz dem Denken hingibt, mit dem höchsten Gefühl, das es gibt, mit dem des Göttlichen[1]). Im theoretischen Denken fühlt sich der Mensch, wie schon Plato und auch der nüchterne Aristoteles betont haben, als der Gottheit verwandt, — und ist es denkbar, daß ein so hoher Vorgang gänzlich voll Trug wäre? Diese Werthöhe des zweckfreien, rein theoretischen Denkens garantiert uns dafür, daß dasselbe nicht bloß ein leeres Gaukelspiel einer psychischen Fata morgana ist.

Aber freilich die Wahrheit fällt uns nicht als eine reife Frucht von selbst in den Schoß. Sondern aus Selbstkritik und abermals Selbstkritik, aus immer erneuter Prüfung der eigenen Gedankeneinfälle, der Urteile und Urteilstendenzen, des uns schon festzustehen Scheinenden wird sie geboren. Mühe und Arbeit ist es, die sie ans Licht fördert. Wenn man will, so rede man hier von sittlicher Leistung auch im Erkenntnisprozeß. Ein biographischer Beweis wird sich freilich nicht leisten lassen, daß der Vorgang als solcher erlebt wird[2]).

---

[1]) Nirgendwo ist dieses Gefühl reiner und intensiver ausgeprägt als bei dem begabtesten Volke, das über die Erde dahingegangen ist und das die reine Wissenschaft gebar: bei den Griechen.

Einzelne Nachweise für Plato bei O. Willmann, Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen zur Sozialforschung und zur Geschichte der Bildung, 4. Aufl., S. 103 u. 116. Es ist nach Plato auch „etwas Göttliches, seiner und der Seinigen Bildung obzuliegen".

Für Aristoteles vgl. Nikomachische Ethik, Buch X, Kap. 7—9, und Metaphysik, Buch XII, Kap. 7.

[2]) Von sittlicher Leistung haben meist solche Naturen gesprochen, die nicht selbst in der Forschung ihre Leidenschaft fühlend aus einiger Entfernung über sie moralische Reflexionen anstellen. Es ist nun aber mit der Wissenschaft und der Philosophie, wie es mit der Kunst ist. Wer in ihr lebt, der spürt nicht viel davon und will nichts davon wissen, daß alle Mühe und Qual, die er auf sich nimmt, ein Verdienst von ihm ist. Er lebt nun einmal und leben, es heißt für ihn nichts als denken, intellektuell tätig sein und jeden aufgetauchten Gedanken einer unablässigen Kritik unterziehen. (Kants Briefe als die eines Denkers par excellence sind voll von solchen Bekenntnissen.) Alles andere im Leben erscheint dann als etwas Äußerliches, das gewöhnliche tägliche Lebensdasein sowohl wie zuweilen selbst das Sittliche. Das

Noch ein weiteres, freilich wieder eine optimistische Grundauffassung der Welt voraussetzendes Moment spricht dafür, daß unser Erkennen nicht durchweg irre, das ist die Tatsache, daß es nicht völlig von unserem Willen abhängt, sondern in der tieferen, ursprünglichen Organisation unseres Geistes gegründet sein muß. Nur in bestimmten Grenzen ist unser Urteilen vom Willen abhängig, in dem wesentlichsten ist es nicht mehr willkürlicher Natur.

Wenn ich urteile: „$2 \times 2 = 4$“ oder „Bolzano und Husserl sind nahe verwandte Denker“ oder „die Lehre vom Übermenschen ist wohl nicht Nietzsches originale Idee, sondern sie geht wohl unter Vermittlung durch Jakob Burckhardt auf Hegel zurück“, so hängt die Annahme oder Ablehnung dieser Behauptungen, ihr Fürwahr- oder Fürfalschhalten in keiner Weise unmittelbar von meinem Willen ab. Es ist mir ganz unmöglich, diese oder irgendwelche andere Sätze, also etwa „$3 \times 5 = 9$“, „Kant war ein unbedeutender Denker“, „Condillac war ein Däne“, willkürlich bald zu akzeptieren oder abzulehnen. Das

---

Erste, es ist und bleibt die Welt des Gedankens. Und es war nichts als das Erlebnis jedes wahren Denkers, wenn selbst der spätantike, in einer Zeit tiefer Religiosität und moralischer Innerlichkeit lebende Plotin es mit antiker griechischer Offenheit aussprach: das Denken des Philosophen steht noch höher als das moralische Handeln. Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen, Bd. III, 2. 4. Aufl., S. 658ff. — Für Aristoteles' gleiche Auffassung, vgl. wiederum die Nikomachische Ethik, Buch X, Kap. 7—9. Erst nachträgliche reflektive Selbstbesinnung vermag hier eine Korrektur anzubringen, die seit dem Auftreten des Christentums die Regel geworden ist. Charakteristisch ist Kants Äußerung: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dies alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurecht gebracht.“ (Fragmente aus dem Nachlaß.)

Wer hier allzu laut von Sittlichkeit spricht, wer in all der Mühe und dem Kampf eines Denkers mit der sich entziehen wollenden Wahrheit nicht die innerste Notwendigkeit und den Lebenstrieb seines Daseins selbst sieht, der ist noch nicht in der Tiefe der Philosophie gewesen.

Es ist mit dem Philosophen ganz wie mit dem Künstler. Man hätte Anselm Feuerbach sagen sollen, sein entsetzliches Leben, sein Kampf und sein Siegesuntergang sei eine moralische Leistung gewesen — gewiß, er würde aus der Reflexion heraus es zugegeben haben, aber er hätte wohl aus heißer Brust hinzugefügt: ich erfüllte damit die in mir liegende ἀνάγκη meiner Natur, das ist im Grunde alles gewesen.

Fürwahr- oder Fürfalschhalten aller dieser Sätze hängt nicht von meinem Belieben ab. Ich kann nicht anders als den ersten zustimmen und die letzten ablehnen. Und ich bin völlig außerstande, darauf auch nur im geringsten mit meinem Willen einzuwirken.

Alles Urteilen erfolgt insofern unabhängig von meinem Willen. Das ist eine so sichere Tatsache, daß man sie nur ein einziges Mal gewahr zu werden braucht, damit sie einem unerschütterlich feststeht. Kein Urteil ist willkürlich gefällt und keins willkürlich modifizierbar.

Wenn dem gegenüber darauf hingewiesen würde, es stände mir gerade im Gegenteil frei, jederzeit z. B. die Urteile $5 + 3 = 9$ oder $a + b > b + a$ zu fällen, ich könne es ja jederzeit aussprechen, so wäre das ein völliger Irrtum. Es ist nicht wahr, daß in diesen Fällen die betreffenden Urteile wirklich gefällt werden. Im Gegenteil, der Sprechende wie der Denkende wird in keinem dieser Fälle von dem Bewußtsein verlassen, daß das, was er sagt bzw. rein innerlich „urteilt", falsch sei, d. h. er urteilt in Wahrheit ganz anders als er sich den Anschein gibt. Er tut lediglich so, als ob er dieser oder jener Meinung sei, ohne es wahrhaft zu sein.

Er denkt die Zustimmung oder Ablehnung, er stellt sie sich vor, er spricht den ihr entsprechenden Satz aus, aber vollzieht das Urteil nicht. Es handelt sich um eine bloße Urteilsvorstellung. Dabei soll übrigens nicht bestritten werden, daß sich eine solche Urteilsvorstellung unter Umständen auch in ein wirkliches Urteil verwandeln kann. Der Schmeichler oder pathologische Simulant kann schließlich selbst an seine Lügen glauben; dabei wird regelmäßig ein Zwischenstadium durchgemacht, in dem der Betreffende sich selbst im unklaren darüber ist, ob er an das glaubt, was er sagt. Die ursprüngliche gegenteilige Überzeugtheit hat nachgelassen. Es ist aber noch keine andere an ihre Stelle getreten. Es besteht vielmehr ein eigentümlicher Indifferenzzustand, indem der intellektuelle Gehalt des Urteils weder angenommen noch verworfen wird[1]).

Mit alledem soll natürlich die Bedeutung des Willens für

[1]) Solche Indifferenzzustände sind übrigens am meisten geeignet, uns gewahr werden zu lassen, was der begriffliche Gehalt eines Urteils als solcher eigentlich ist und daß er etwas ist und besteht, unabhängig davon, ob das betreffende Urteil akzeptiert oder verworfen wird.

die Erkenntnis und also auch das Urteilen nicht geleugnet werden. Aber dieser Einfluß ist kein direkter, sondern ein indirekter. Er besteht zum Teil darin, daß durch willkürliche Einstellung der Aufmerksamkeit auf die jeweiligen Probleme und durch willkürliches Hin- und Hergehenlassen der Gedanken, durch willkürliehe Produktion von bloßen Vorstellungen sozusagen der Boden durchgepflügt wird, aus dem die eigentliehen Urteile hervorgehen. Diese selbst sind aber auch dann vom Willen unabhängig. So aufmerksam ieh mich auch mit einem Problem beschäftige, soviel Gedankenexperimente ich aueh zu seiner Auflösung anstelle, das resultierende Urteil selbst tritt ganz passiv und unabhängig von meinem Willen auf. Der Wille vermag eben lediglich die Bedingungen zu beeinflussen, indem ich einem Problem längere Zeit hindurch mieh möglichst andauernd mit meiner Aufmerksamkeit zuwende und es naeh allen Seiten hin- und herkehre. Aber auch dann hängt das Auftreten der schließlichen Urteile augenscheinlich noch von ganz anderen Faktoren ab, die sich unserer Kenntnis durehaus entziehen und von denen nicht einmal gesagt werden kann, ob sie physiologiseher oder unbewußt psyehischer oder beider oder gar noch anderer Art sind.

Auch die Wirkung des Willens auf die Bedingungen ist übrigens höchst rätselhaft; so rätselhaft, daß man eine eigentliehe Kausalverbindung überhaupt geleugnet hat. Wir können im Grunde wohl kaum viel mehr sagen, als daß wir dem Problem mit unserer Aufmerksamkeit zugewandt sind — wobei der Kern übrigens in Wahrheit auch dann noch meist eine passive intellektuelle Triebtendenz ist. Dabei steigen in unserem Bewußtsein eine mehr oder minder große Zahl versuchsweiser Gedanken auf, von denen dann im günstigen Fall der eine oder der andere zu einem Urteil wird — passiv natürlich. Wir meinen in diesen Fällen dann öfters etwas wie eine Kausalbeziehung zwischen der Willenstendenz und den auftretenden Gedanken zu verspüren, aber weshalb gerade diese oder jene Gedanken auftreten, entzieht sich völlig unserer Kenntnis, so gänzlich, daß wir am Ende oft wieder unsicher werden, ob wir eine Kausalbeziehung wirklieh erlebt haben. Ist es wirklich der Fall, so gilt aber auch hier: es müssen noch Bedingungen im Spiel sein, von denen wir kein Bewußtsein haben.

Was vom einfachen Urteil gilt, gilt auch von den Schlüssen.

Wenn mir die Prämissen gegeben sind, so hängt der Schlußsatz, der in mein Bewußtsein eintritt, durchaus nicht vom Willen ab. Ich kann, wenn es sich um einen „schwierigen" Gedankengang handelt, allein durch aktive Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Prämissen und eine gewisse sehr schwer zu beschreibende innere Gerichtetheit das Auftreten des Schlußurteils in meinem Bewußtsein vorbereiten und unterstützen. Das ist ersichtlich aber etwas anderes, als wenn ich es willkürlich produzierte und willkürlich akzeptierte.

Damit soll natürlich nicht gesagt werden, daß der Schlußsatz als psychischer Prozeß logisch bedingt sei. Seine Bedingtheit ist wohl irgendwie kausaler Natur.

Glaubt man etwa noch das Urteilen selbst als nicht rein passiver Natur ansehen zu können, und in der Tat, es läßt sich das verstehen, so würde sich — falls nicht alles, was an Aktivitätsbewußtsein nebenher zu gehen pflegt, auf Rechnung der Aufmerksamkeitsspannung zu setzen ist — notwendig ergeben, daß das betreffende Aktivitäts- oder Spontaneitätsgefühl vom Willen noch verschieden ist. Willkürlicher Art im gewöhnlichen Sinne des Wortes ist das Urteilen keinesfalls[1]).

Hier stehen wir nun an dem Punkt, wo wir zu Sigwarts Lehre von der Evidenz als Urteilsnötigung Stellung zu nehmen in der Lage sind. Evidenz und Urteilsnötigung dürfen nicht als identisch angesehen werden.

Der von uns hervorgehobene Umstand, daß das Urteilen nicht direkt vom Willen abhängt oder genauer, daß es kein willkürliches ist, ergibt an sich noch keineswegs, daß es ein zwangsmäßiges mit dem Gefühl des Genötigtseins erfolgendes ist. Es ist vielmehr in der Regel einfach ein Urteilen und nichts mehr, es ist eine weder mit dem Gefühl der Willkür noch dem des zwangsmäßigen Genötigtseins sich verbindende Funktion, sondern es ist ein „reines Urteilen", dem das Subjekt jedoch im ersten Augenblick häufig mit einem prononzierten Passivitätsgefühl gegenübersteht, wie sich besonders deutlich bei den „Einfällen", d. h. mehr oder weniger unvermutet auf-

[1]) Verwandte Auffassungen vom Charakter des Urteilens finde ich allein bei Bolzano. Eine Abhängigkeit besteht nicht. Dagegen hat es mir die eigene Zuversicht erhöht, im ganzen auf dem richtigen Wege zu sein, als ich mich mit diesem kristallklaren Denker beschäftigte und dabei der Übereinstimmung mit ihm in mehreren Gedankengängen gewahr wurde.

tretenden Urteilen[1]) zeigt. Erst nachträglich kann es geschehen, daß das Subjekt sich in gewisser Weise auch willentlich auf die Seite der Urteilsfunktion stellt. Es geschieht dann, wenn es das Urteil, vielleicht im Gegensatz zu Widerspruch von anderer Seite, besonders nachdrücklich bejaht. Es gibt sich dem Urteil jetzt selbst hin. Vielfach handelt es sich dann wohl nur um ein willentliches Verstärken des Ausdrucks des Urteils, z. B. also um Erhebung der Stimme u. dgl. Doch scheint zugestanden zu werden müssen, daß das Urteilen auch selbst einen gewissen leichten Einfluß erfährt. Die Intensität der Zustimmung wird eine noch stärkere.

Damit will ich jedoch nicht der Lehre beitreten, daß die subjektive Sicherheit eines Urteils, d. h. die Vollendetheit seines Charakters, eben Urteil zu sein, identisch sei mit der Intensität des intellektuellen Prozesses. Davon kann natürlich keine Rede sein; darin stehe ich völlig auf Seiten Brentanos. Gleichwohl glaube ich, daß der Urteilsfunktion Intensitätsstufen werden zugebilligt werden müssen.

Die Unabhängigkeit des Urteils vom Willen zeigt sich besonders deutlich dann, wenn etwa jemand anders zu urteilen versucht. Man nehme den Satz: „Leibniz hat viele moderne Gedanken mehr oder weniger deutlich antizipiert“ oder einen andern, dem man völlig zustimmt, und versuche nun willkürlich ihn statt zu bejahen zu verneinen, alsdann zeigt sich, daß ich das nur in der Phantasie, nicht aber im wirklichen Urteilen vermag. (Den Wortausdruck des verneinenden Urteils kann ich natürlich hervorbringen.) Es macht sich jetzt deutlich ein Gefühl des Genötigt-, des Gezwungenseins, in jener ursprünglichen Weise zu urteilen, bemerkbar. Jetzt, aber auch erst jetzt tritt das Moment des Zwanges hervor, die Urteilsfunktion erhält sich entgegen dem eigenen Willen im Bewußtsein[2]). Eben dieses erst nachträgliche, nur unter bestimmten Bedingungen erfolgende Auftreten des Nötigungserlebnisses zeigt, daß die Evidenz mit ihm nicht identisch sein kann. Diese bestand schon zuvor, als die Urteilsfunktion noch ohne das Moment des Zwanges verlief, und sie bleibt auch bestehen,

[1]) Nicht selten stellen die Einfälle allerdings auch bloße Gedanken, keine Urteile, dar, besonders bei zu ständiger Selbstkritik geneigten Personen.

[2]) Die Psychologie des Zwanges wird im II. Kapitel des zweiten Teiles noch ausführlich behandelt werden.

wenn das Subjekt sich mit seinem Willen auf ihre Seite stellt. Die Evidenz ist also etwas anderes, als das Nötigungserlebnis. Dieses tritt nur unter gewissen Umständen hervor, während die Evidenz auch vorliegt, wenn ich ohne Nötigungsgefühl urteile. Doch kann gesagt werden: auch hier findet ein gewisser Parallelismus statt. Je evidenter ein Urteil ist, mit je größerer Sicherheit wir es an und für sich fällen, um so energischer ist auch das Zwangsgefühl, das sich zeigt, sobald wir willkürlich anders zu urteilen den Versuch machen.

Nachdem wir so das Phänomen des Urteilens, soweit es für unsere Zwecke erforderlich scheint, zu klären und seine subjektive und objektive Seite sichtbar zu machen versucht haben, erhebt sich die Frage, ob das Urteilen die einzige intellektuelle Funktion ist? Es liegt schon in den bisherigen Erörterungen beschlossen, daß es nicht so ist. Wir sind bereits oben auf das „bloße Denken", das bloße begriffliche „Vorstellen" aufmerksam geworden. Ich kann die Existenz eines intramerkuriellen Planeten, statt sie zu behaupten, auch bloß denken. Auch dann haben wir es auf der einen Seite mit einem objektiven intellektuellen Inhalt, dem Begriff der Existenz eines intramerkuriellen Planeten, zu tun und auf der anderen Seite mit dem Denken dieses Begriffs, dem Bewußtsein von ihm haben.

Genauere Prüfung ergibt gegenüber dem Urteilen, daß die Zahl der Inhalte des möglichen Denkens eine weit größere ist als die des Urteilens. Ein einfacher Begriff, z. B. der Begriff der Einheit, der Zahl, des Weltalls, kann niemals Inhalt der Urteilsfunktion sein. Ich kann niemals das Weltall behaupten, sondern nur die Existenz des Weltalls, seine Endlichkeit oder dergl. Denken dagegen kann ich auch die einzelnen Begriffe für sich. Nichts hindert mich, einzelne Begriffe für sich mir ins Bewußtsein zu rufen. Zweitens ist das Denken zu einem erheblichen Teile willkürlicher Natur. Ich kann den Gedanken von der Existenz einer Auflösung des Dreikörperproblems ebensogut denken wie den ihrer Nichtexistenz, während mein Urteilen in dieser Hinsicht nicht in meiner Hand steht. Es hängt nicht von meinem Belieben ab, ob ich so oder so urteile oder überhaupt zu keinem Urteile gelange[1]).

[1]) Willkürliche Unterdrückung der Entstehung von Urteilen ist in gewissem Umfange freilich zuweilen möglich.

Eine weitere Funktion wären nach Meinong die Annahmen: Doch scheint mir Marty[1]) freilich wenigstens insoweit Recht zu haben, daß manches von dem, was Meinong als Annahmen bezeichnet, bloße Gedanken, d. h. bloßes Denken von Objektiven, ist. Auch ich vermag mich nicht davon zu überzeugen, daß, wie Meinong will, ein bloßes Denken von Objektiven nicht möglich sei. Andererseits aber kann ich Marty nicht zustimmen, wenn er meint, die Annahmen ließen sich als etwas Eigenartiges im Bewußtsein nicht vorfinden. Darin hat Meinong doch wohl richtig gesehen. Nur glaube ich nicht, daß die Annahmen durchweg nur Phantasieurteile sind. Dazu stehen sie dem faktischen Urteil sozusagen zu nahe. Soweit ich bis jetzt zu sehen vermag, scheinen mir die Annahmen als Objektivgedanken, die mit der Tendenz, Urteil zu werden, behaftet sind, ohne daß doch völlig zwingende Gründe für ein entsprechendes Urteilen vorlägen, bezeichnet werden zu müssen. Die echten Annahmen stehen nahe an der Grenze zum Glauben.

So nehme ich etwa an, daß das Gravitationsgesetz genau ist, daß es etwas wie Atome gibt, usw. Ich denke nicht einfach bloß die Existenz jener Dinge, ich behaupte sie aber auch nicht geradezu, sondern ich nehme sie an. Dieses Annehmen ist auch kein bloßes Phantasieurteilen, denn ich kann mir Urteile vorstellen, deren Gehalt ich durchaus nicht annehme; ich kann mir vorstellen, das ich urteile: es gibt auf dem Jupiter intelligente Wesen. Deshalb nehme ich es noch nicht an, wie ich etwa annehme, daß das Gravitationsgesetz genau ist. Annehmen heißt hier also etwa so viel, wie ziemlich bestimmtes Vermuten.

Natürlich kommt aber die Bezeichnung Annehmen auch in anderem Sinne vor, so besonders beim — ich möchte sagen — experimentellen Denken, wenn ich mit Gedanken Experimente mache, um zu sehen, ob ich auf einem bestimmten Wege, bei bestimmten Hypothesen, vielleicht Klarheit in dunkle Fragen bringen kann. Auch dann sage ich wohl: ich will einmal annehmen, dies oder das sei so oder so. Aber auch dann stelle ich mir doch nicht eigentlich vor, daß ich im Sinne jener Hypothese urteile, sondern ich stelle mir vor, daß diese oder

---

[1]) Marty, Über Annahmen. Zeitschrift für Psychologie, Bd. XL, S. 1—54. — Vgl. dazu die Erwiderung Meinongs, In Sachen der Annahmen, Bd. XLI, S. 1—14.

jene Objektive wahr seien. Beides scheint mir nicht völlig einerlei zu sein. Ich kann mir vorstellen, so oder so zu urteilen, ohne daß ich mir damit auch vorstelle, es sei so. Und umgekehrt kann ich mir auch wohl vorstellen, ein Objektiv sei wahr, ohne daß ich mir damit zugleich vorstelle, daß ich in dieser Weise urteile. Doch sind hier noch genauere Untersuchungen erforderlich, um die feineren Unterschiede festzustellen und auch zu ermitteln, wie weit etwa ein Moment das andere in sich schließe, wenn es mit ihm auch nicht völlig identisch ist.

Dem vollen Urteilen noch näher als das eigentliche Annehmen steht das Glauben. Während aber das Annehmen von dem Bewußtsein der Berechtigung dazu begleitet zu sein pflegt — Meinong spricht sogar von Evidenz von Annahmen — ist das Glauben der Vollzug einer urteilsverwandten Funktion mit dem Bewußtsein, daß die logischen Gründe, so zu urteilen, mangelhaft sind. Bolzano hat das Wesen des Glaubens in folgender Weise näher zu charakterisieren gesucht:

„Wenn . . . die Zuversicht, mit der wir dem Urteile M „anhängen, uns als eine solche erscheint, die zu vernichten „gegenwärtig nicht mehr in unserer Macht steht: so sage „ich, die Wahrheit M sei bei uns zu einem Wissen erhoben. „Ein solches Wissen z. B. erhalten wir von der Wahrheit des „pythagoreischen Lehrsatzes, wenn man uns mit dem Beweis „desselben bekannt macht, denn nun erkennen wir die Wahr„heit dieses Satzes, in der Art, daß wir versichert sind, es „würde uns, selbst wenn wir wollten, nicht gelingen, uns von „der Falschheit desselben zu überreden. Wenn wir dagegen „einen Satz M für wahr halten, ohne ein Wissen desselben „zu haben, wenn es uns also eben nicht unmöglich scheint, „daß wir durch Richtung unserer Aufmerksamkeit auf alle „demselben entgegenstehenden wahren oder nur scheinbaren „Gründe zu dem entgegengesetzten Urteil . . . verleitet werden „könnten, wir aber gesonnen sind, die Gründe für dessen „Wahrheit im Auge zu behalten: so nenne ich dieses Ver„hältnis unseres Gemütes zu dem Satze M ein Glauben an „diesen Satz. So glaube ich z. B. an die Bewohnbarkeit „der Himmelskörper, weil mich entscheidende Gründe be„stimmen, das Urteil, daß die Himmelskörper bewohnt sind, „zu fällen, obgleich ich nicht zweifle, daß es mir, wenn ich

„erst wollte, möglich wäre, mich auch vom Gegenteil zu „überreden[1])."

Diese Charakteristik ist, wie man sieht, der von Kant gegebenen nicht unähnlich. Kant bezeichnete das Glauben als subjektiv zureichendes, objektiv aber unzureichendes Fürwahrhalten[2]), wobei aber hinzuzudenken ist, daß der Glaubende von der Tatsache der objektiven Unzulänglichkeit der Begründung volles Bewußtsein besitzt. Bei vielen Glaubensakten kommen zu dieser rein intellektuellen Glaubensfunktion natürlich noch emotionale Faktoren eigentümlicher Art hinzu: ein gefühlsmäßiges Sichdaraufstützen, Daraufvertrauen. Auch alles das bezeichnen wir in der Regel mit dem Wort „Glauben".

So verhältnismäßig gut nun auch in der Theorie sich Urteilen, Annehmen und Glauben auseinander halten lassen, so verwischen sich doch in der Wirklichkeit ihre gegenseitigen Grenzen gar leicht. Und zwar hat das Annehmen eine Tendenz zum Glauben und das Glauben eine Tendenz zum vollen Urteilen zu werden. Schon im normalen psychischen Leben findet sich dergleichen nicht selten. Alle Annahmen tendieren dazu, Thesen zu werden und zwar Thesen, die der betreffende Forscher nicht mehr für hypothetisch, sondern mehr und mehr für erwiesen hält[3]). Die meisten Forscher werden mit zunehmenden Jahren dogmatischer: die Energie der Selbstkritik, das Erheben von Einwänden gegen die eigenen Gedanken läßt nach, die Wunschtendenzen übernehmen die Führung, und allmählich büßen die einst gemachten Vorbehalte und Einschränkungen an Kraft ein. Die Hypothesen verwandeln sich in feste urteilsmäßige Lehrsätze, die für völlig bewiesen gehalten werden. Man meint im Besitze der definitiven Wahrheit zu sein, alles ist so klar, so evident geworden.

Noch ausgeprägter ist das Phänomen der Entstehung von „Pseudoeinsichten" aus Hypothesen und Glaubenssätzen unter abnormen seelischen Verhältnissen.

So findet man in der Geschichte der religiösen Mystik

---

[1]) Wissenschaftslehre, Bd. III, S. 288 f.

[2]) Kant, Kritik der reinen Vernunft (Ausg. Kehrbach), S. 622.

[3]) Für den Parallelismus, der zunächst nur als regulatives Forschungsprinzip angenommen wird, dann aber zur für bewiesen gehaltenen Lehre wird, hat Busse in seinem Buch: Geist und Körper, Seele und Leib (Leipzig 1903), II. Teil, 1. Kap., gute Beispiele gebracht.

mehrfach Fälle, in denen die einst erst Glaubenden schließlich eine evidente Erkenntnis der Glaubenslehren zu besitzen behaupten.

Z. B. heißt es von Ägidius von Assisi, einem Jünger des heiligen Franziskus:

„Einmal sprach er: ‚Ich weiß einen Menschen, der Gott „so klar geschaut hat, daß er allen Glauben verlor'. . . Ein „andermal sprach Bruder Andreas zu ihm: ‚Du sagst, daß „Gott dir in einer Vision den Glauben genommen hat; sage „mir: wer den Glauben nicht hat, wie sollte der die Hoffnung „haben?' Sprach zu ihm Bruder Andreas: ‚Hoffst du nicht, „daß Gott, wenn es ihm gefällt, ein Unterpfand des ewigen „Lebens geben kann?' . . . . Antwortete Bruder Ägidius: „‚. . . Wohl hatte ich vordem den Glauben nicht so recht, „wie ich ihn hätte haben sollen, dennoch hat Gott ihn mir „genommen. Wer immer aber ihn in vollkommener Weise „hat, wie man ihn haben soll, dem wird Gott ihn auch nehmen „. . . .' . . . Sprach abermals Bruder Andreas: ‚Wenn du „den Glauben nicht hast, was würdest du tun, wenn du ein „Priester wärest und das Hochamt feiern wolltest? Wie „könntest du sprechen: »Ich glaube an einen Gott«. Wie „es scheint, müßtest du sprechen: »Ich erkenne einen „Gott«.' Da antwortete Bruder Ägidius mit freudigem „Angesicht und sang mit lauter Stimme: ‚Ich erkenne einen „Gott, den allmächtigen Vater'[1])."

Solche Fälle sind aber immerhin selten. Ganz gewöhnlich ist der Übergang des Glaubens in (subjektiv) höchst evidentes Erkennen dagegen in den ekstatischen Zuständen der großen Mystiker. Die Affekte von Wonne und tiefem Glück werfen alle Hemmungen und Gegenargumente zu Boden. Solche Phänomene werden wir in dem die Ekstase behandelnden Bande noch näher kennen lernen.

Höchst charakteristisch ist auch, was mir eine „Traummalerin", d. h. eine zu mit Zeichentrieb verbundenen Hemisomnambulismen neigende Person, die sich Ende 1909 in Berlin produzierte, gelegentlich einer Unterredung über ihre Zustände sagte, als sie bemerkte, daß ich ihre Wahnideen über das

[1]) Zitiert bei M. Buber, Ekstatische Konfessionen. Jena 1909, S. 59 f. Dort auch (S. 233) die nähere Quellenangabe.

Jenseits und ihren Verkehr mit Geistern ablehnte. Sie erwiderte, mir gleichsam von meinem normalen Standpunkt aus völlig Recht gebend: „Sie glauben an diese Dinge nicht . . . Aber das Glauben hat hier ja auch gar keinen Zweck. Man muß es wissen.“ Mit diesen Worten ist in ungewöhnlich deutlicher Weise ausgesprochen, daß diese auf pathologischem Boden, z. T. unter dem Einfluß von Gehörshalluzinationen[1]) entstandenen, ursprünglich vielleicht bloß hypothetischen Falschurteile mit allergrößter Evidenz behaftet sind[2]). —

Eine eigentümliche Gruppe von intellektuellen Prozessen bilden gewisse auf der Grenze zu den Wahnurteilen stehende Gedanken. Sie stehen den Zwangsgedanken ungemein nahe, unterscheiden sich aber von diesen doch durch den geringeren Widerstand, den das Individuum ihnen entgegensetzt, durch die größere Neigung, mit der es ihnen nachhängt, und ihre wohl unzweifelhaft wesentlich emotional bedingte Enstehung. Dahin gehören Prozesse jener Art, die schon Esquirol, wie folgt, beschrieben hat:

„Quelques lypémaniques ont le sentiment de leur état, „ils ont la conscience de la fausseté, de l'absurdité des craintes „dont ils sont tourmentés; ils s'aperçoivent bien qu'ils „déraisonnent; ils en conviennent souvent avec chagrin et „même avec désespoir, ils sont sans cesse ramenés par la „passion qui les domine aux mêmes idées, aux mêmes craintes, „aux mêmes inquiétudes, au même délire; il leur est im- „possible de penser, de vouloir, d'agir autrement; plusieurs „assurent qu'une puissance insurmontable s'est emparée de „leur raison, c'est Dieu, c'est le démon, c'est un sort; et „qu'ils n'ont pas plus la force de la diriger que celle de „maîtriser leur volonté. N'est-ce pas la lypémanie raison- „nante[3])?“

Das Primäre ist in diesen Fällen die Disposition zu Depressionsgefühlen. Die begleitenden Gedanken sind sekundärer Natur. Man mag noch so sehr behaupten, Affekte ohne Urteile

---

[1]) Sie hört Stimmen, die sie über die transzendente Welt belehren.

[2]) Für die Tatsachen der pathologischen Evidenz vgl. auch: G. Störring, Vorlesungen über Psychopathologie. Leipzig 1900. 19. bis 21. Vorlesung. Experimentelle und psychopathologische Untersuchungen über das Bewußtsein der Gültigkeit. Archiv f. d. ges. Psychologie, Bd. XIV, S. 9 ff.

[3]) E. Esquirol, Des maladies mentales. Paris 1838, Bd. I, S. 420.

seien unmöglich, es sind beide Phänomene niehtsdestoweniger relativ unabhängig voneinander variabel. Es gibt eine Disposition zu bestimmten Affekten überhaupt, unangesehen der Urteile, durch die sie sehließlieh ausgelöst werden mögen. Man ginge an der Wahrheit durehaus vorbei, wenn man etwa nur von einer Disposition für diese oder jene bestimmten affektbetonten Urteile, wie sie dann wirklich auftreten, spreehen wollte. Eine solehe Theorie, die sieh im Prinzip natürlieh aufstellen und aueh durehführen ließe, wäre ebenso unriehtig, wie sie künstlich ist. Man kann ja bei manehen Psychosen, Verfolgungswahn sowohl wie Depressionen, sehr wohl unter Umständen dureh Freilassung des Kranken und Naehgabe seinen diesbezügliehen Wünsehen gegenüber ein momentanes oder dauerndes Aufhören seiner bisherigen Wahnurteile erreichen, aber alsbald treten neue von der gleichen Affektriehtung auf, andere Verfolgungs- resp. Depressionsideen. Dieser Saehverhalt weist darauf hin, daß die Affektdispositionen das erste, die Wahnideen das zweite sind. Allerdings ist nieht zu verkennen, daß die „mißtrauische Verstimmung" als solehe bereits sozusagen eine allgemeinste Prämisse, ein prinzipielles Urteil über alles, was dem Individuum begegnet, in sieh enthält, aber trotzdem kann man sieh dem Eindruek nieht entziehen, daß der eigentliehe wahnproduzierende Faktor der starke Affekt des Mißtrauens ist[1]).

Es ist nun interessant, die Halbwahnideen, wie man die von Esquirol besehriebenen Funktionen nennen kann, näher zu betraehten: zum Teil leistet das Individuum ihnen Widerstand, zum anderen Teil gibt es ihnen nach. Es ist ähnlieh wie bei manehen Gedankengängen von Personen, die gern Phantasieträumen naehhängen. Aueh diese wissen, daß ihre Phantasien nicht Realität sind, aber sie geben sieh ihnen doch ganz anders hin, wiegen sieh viel tiefer in sie ein, als wenn sie irgendeinen gleiehgültigen Roman lesen. Es handelt sieh in allen jenen Fällen um Gedankengänge, die noeh nieht wirklieh akzeptiert werden, zu deren Akzeptation jedoeh bereits eine leiehte Tendenz

[1]) Vgl. G. Störring, Vorlesungen über Psychopathologie in ihrer Bedeutung für die normale Psychologie. S. 339 ff. — Für das Verhältnis und die Bedeutung des emotionalen Lebens für die intellektuellen Funktionen kommt vor allem Maiers großes Werk: Psychologie des emotionalen Denkens, als grundlegend in Betracht.

besteht, ja die oft bereits sozusagen wenigstens ein Stück weit akzeptiert werden, und das natürlich um so mehr, je geringer der Konflikt mit der harten Realität ist; so werden besonders Zukunftsphantasien leicht zu festen Erwartungen. Die Akzeptation der betreffenden Urteile hat sieh nicht bis zu Ende entwickelt, sie ist nicht vollständig, aber in ihren Anfängen besteht sie bereits. Wir haben hier sozusagen Embryonen von Urteilen vor.

Ein besonderer rein intellektueller Akt des Ich scheint auch das Fragen zu sein. Das reine Fragen setzt weder eine andere Person voraus, die ich frage (in diesem Falle kombinieren sich in Wahrheit sehon andere Funktionen mit dem einfachen Frageakt), noch aueh ist damit notwendig jener eigenartige psychische Tatbestand vorausgesetzt, der vorliegt, wenn „ich mich frage". Auch im letzteren Falle treten zum eigentlichen reinen Akt des Fragens noch weitere Akte hinzu, so ein gewisser Appell an mich selbst, gründlich naehzudenken. Der Frageakt liegt in seiner Reinheit allein vor, wenn ich einem Objektiv gegenüber — denn nur Objektive können zu Inhalten des Fragens werden — die psychisehe Haltung des Fragens einnehme, wenn ich nachdenke, „ob dies oder das ist". Die Frage seheint damit zum bloßen Denken und zum Urteilen, sowie den Übergangsgliedern zwischen beiden (dem Annehmen und Glauben) als eine weitere besondere intellektuelle Funktion hinzuzukommen. Ich denke, ieh stelle jetzt nicht vor, daß etwas ist, behaupte es auch nieht, sondern verhalte mieh fragend dazu: „ist es so?"

Will man vom Urteilen annehmen, daß es das Denken voraussetzt und sich ihm gleichsam nur superponiert, so gilt gleiches auch vom Fragen. Das Fragen pflegt oft Vorperiode des Urteilens zu sein, und umgekehrt stellt sich diese Funktion sehr häufig ein, wo ein Urteil unsieher zu werden beginnt. Wo ein Urteil ruckweise aufhört und das entgegengesetzte sogleich an seine Stelle tritt, ist für die Fragefunktion freilieh kein Raum. —

Wir könnten nun noch eine andere Gruppe von Funktionen besprechen, die die Existenz von etwas nieht behaupten, leugnen, annehmen, glauben oder danach fragen, sondern die über sie unsieher sind, die zweifeln. Es ist keine Frage, auch diese Vorgänge sind Zustände des Ich: ich bin unsicher, ich zweifle. In allen diesen Fällen liegen eigentümliche Ichzustände vor.

Was aber wichtig und nicht hinreichend beachtet ist, ist, daß in allen diesen Fällen auch ein eigenartiges logisches Objektives vorliegt. Wenn ich zweifle, ob etwas richtig ist oder ob es so oder so ist, so will ich damit nicht bloß sagen, daß ich augenblicklich zweifle, sondern vor allem auch meist in objektiver Hinsicht behaupten: es ist logisch unsicher, wie es damit steht, es ergibt sich aus dem, was ich weiß, nichts Eindeutiges darüber. Ein Teil von Wahrscheinlichkeit kommt dieser Auffassung, ein anderer jener zu. Darum sage ich auch: ich halte es für zweifelhaft, oder es ist zweifelhaft. Hier haben wir das logische Moment in seiner Reinheit und in Abstraktion von dem Verhalten des Subjekts. Am leichtesten ist die Sachlage bei der Wahrscheinlichkeit klar zu machen.

Doch wir können die Erörterung hier nicht mehr weiterführen, da wir damit zu sehr vom Wege abgeraten. Worauf es uns in diesem Kapitel ankam, das war zu zeigen, erstens, daß sich mit Sinnes- und Vorstellungsinhalten das Objektive als unmittelbarer Gegenstand unseres Bewußtseins, unseres Perzipierens, unserer intellektualen Anschauung nicht erschöpft, daß es daneben noch ein unermeßlich weites Gebiet von anderem Objektiven gibt, das wir die begrifflichen, intellektuellen Inhalte nennen können. Wir lassen es hier noch dahingestellt, ob es außer den Begriffen noch ein weiteres Objektives gibt, das Husserl als die Bedeutungen bezeichnet hat. Zweitens ergab sich, daß diesem Objektiven durchweg subjektive psychische Funktionen gegenüber stehen, in denen wir uns in bestimmter Weise zu den objektiven intellektuellen Inhalten verhalten. Diese Funktionen sind sämtlich Funktionen des Ich. Auch nur Andeutungen über ein abgeschlossenes System von ihnen zu bieten, war nicht die Absicht dieser gegenwärtigen Ausführungen. Es würde auch hinausgehen über die Mittel, die uns die gegenwärtige Lage der Psychologie hier an die Hand gibt. Hier bedarf es erst noch ausgedehnter Spezialuntersuchungen. Die eigentliche Psychologie des Denkens ist ja soeben erst in der Entstehung begriffen.

Sechstes Kapitel.

(Einlage.)

Der erkenntnistheoretische Charakter der Inhalte. — Die vermeintliche Objektivität „gegebener" psychischer Zustände.

Wir kehren noch einmal zu einer Gesamtbetrachtung des Wesens der objektiven Inhalte des Bewußtseins zurück, denen gegenüber der Charakter des Ich doppelt scharf hervortritt. Auch Stumpf, der es ablehnte ein besonderes Ichmoment anzunehmen, sagt von den Erscheinungen, sie seien nur die Schale des Seelenlebens, das Innere, der Kern, seien die Funktionen[1]). Ebenso bezeichnet Pfänder in richtigem Gefühl die „Gegenstände" als „an der Grenze der psychischen Wirklichkeit, deren Zentrum das den Gegenständen gegenüberstehende Ich bildet, gelegen[2])".

Ich stimme dem vollständig zu, gehe aber noch weiter und frage in bezug auf die Gesamtheit der Inhalte: können wir überhaupt etwas, das auch unabhängig von unserem Bewußtsein existieren kann und das in keiner Weise eine Affektion unserer selbst ist, irgendwie noch etwas eigentlich Psychisches nennen? Mir scheint, das hat im Grunde nicht den geringsten Sinn, denn dann flögen, um einen Ausdruck Lotzes zu gebrauchen, unter Umständen Stücke unserer Seele draußen in der Welt herum. Mit genau demselben Rechte könnte dann umgekehrt gesagt werden, die Funktionen und das Ich seien gegenständlicher Natur. Wir müssen mit der falschen Annahme brechen, daß alles unmittelbar Perzipierte Ichzuständlichkeit ist. Diese Voraussetzung schädigt selbst die Gedankengänge tiefsinnigster Forscher. So gelangt Meinong zwar zu der richtigen Feststellung:

---

[1]) C. Stumpf, Erscheinungen und Funktionen. S. A., S. 39.

[2]) Einführung in die Psychologie. Leipzig 1904, S. 208.

„Von Natur sind die Farben so wenig psychisch wie „die Orte oder selbst die Farben; und so wenig Geometrie „oder Arithmetik deshalb Psychologie ist, weil die Größen, mit „denen sie operiert, und deren Relationen sie feststellt, zu „diesem Ende natürlich vorgestellt werden müssen, so wenig „ist es an und für sich bereits Psychologie, wenn man fest- „stellt, daß die Farben eine mindestens dreidimensional aus- „gedehnte Mannigfaltigkeit ausmachen, daß innerhalb jeder „dieser Dimensionen prinzipiell unabhängige Variabilität „gegenüber den übrigen Dimensionen besteht . . . ."

Dann aber fährt Meinong fort:

„Im Gegenstande unserer Vorstellung erfaßt die Psycho- „logie deren Inhalt; insofern ist auch der eigentümliche „Komplex solcher Gegenstände, der die Farbenmannigfaltig- „keit ausmacht, Sache der Psychologie und der Farbenkörper „ein psychologischer[1])."

Dieser Schluß scheint mir nicht gerechtfertigt. Dadurch daß ich von Farben Bewußtsein habe, sie auch vorstellen kann oder am Ende gar willkürlich halluzinieren könnte, werden sie noch nicht zu etwas Psychischem. Es besteht vielmehr die nicht bloß psychologisch, sondern auch philosophisch wichtige Tatsache, daß die traditionelle Lehre: wir seien ewig auf den Umkreis des eigenen Selbst beschränkt, in keiner Weise zutrifft. Eine ungeheure Sphäre von Objektivität wird uns sichtbar. Weder die Empfindungs- noch die Vorstellungsinhalte, noch die Begriffe sind Modifikationen, Zuständlichkeiten unserer selbst. Selbst das ist nicht völlig zutreffend, daß alles dieses Objektive subjektiv in dem Sinne sei, daß es durchgängig nur im Bewußtsein des Einzelsubjekts Existenz habe. Mag das von den Empfindungen und den Vorstellungen gelten, in keiner Weise gilt es von den Begriffen. Sie schweben über den Individuen. Gegenüber der Sphäre des Reinbegrifflichen gilt wahrhaft der naive Realismus: das Reinbegriffliche „existiert" völlig unabhängig von uns, und dennoch vermögen wir es teilweise zu erfassen. So hat sich die Lage vollkommen umgekehrt. Während man einst glaubte, die Wahrnehmungsinhalte seien unabhängig von uns da und die Begriffe beständen nur im

[1]) A. Meinong, Bemerkungen über den Farbenkörper und das Mischungsgesetz. Zeitschrift für Psychologie, Bd. XXXIII, S. 3 f.

Denken, ist es genau umgekehrt. Die sensualen Inhalte bestehen nur in der Perzeption, die Begriffe dagegen auch unabhängig vom Denken. In bezug auf die Empfindungs- und Vorstellungsinhalte könnte man deshalb, wie bereits angedeutet, in Anlehnung an einen scholastischen Terminus[1]) von einer rein funktionalen oder mentalen Inexistenz dieser Inhalte sprechen oder wenn man ein gleichgebildetes Wort bevorzugt: von Inkonszientiabilität (in-conscientia). Für sie ist wirklich esse = percipi (nicht aber unbedingt = appercipi).

Wir müssen jetzt zugleich Stellung nehmen zu zwei alten Einwänden, die zum ständigen Inventar der Kritik des Realismus[2]) gehören und die auch gegen den hier vertretenen Standpunkt sonst geltend gemacht werden dürften[3]).

Gegen die Lehre, daß die Empfindungsinhalte mit der objektiven Welt identisch wären, daß wir eine adäquate Anschauung im höchsten Sinne besäßen, in der also nicht bloß die Dinge richtig abgebildet würden, sondern selber gegenwärtig wären, (in etwas veränderter Gestalt liegt diese Lehre auch in der älteren vom intellektus archetypus wenigstens hinsichtlich der Erkenntnis Gottes vor, und sie tritt uns ähnlich auch bei Fichte entgegen), ist erstens behauptet worden, daß dann die Dinge in mehreren Exemplaren gleichzeitig existieren würden, in den verschiedenen Bewußtseinen der anschauenden Subjekte nämlich. Das wäre aber eben durchaus nicht der Fall, sondern es wäre vielmehr gerade identisch derselbe Gegenstand, der von verschiedenen Subjekten angeschaut würde und in ihrem Bewußtsein wäre. Durch dieses Angeschautwerden durch mehrere, durch das verschiedenen Subjekten zum Gegenstand werden, würde das Objekt durchaus nicht vervielfacht. Derselbe Gegenstand wird nur von verschiedenen Subjekten wahrgenommen. Deshalb ist denn auch der Gedanke, daß die Empfindungsinhalte der verschiedenen Individuen numerisch identisch seien, keineswegs unsinnig.

[1]) Vgl. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkt, Bd. I, S. 115.

[2]) Den auch wir nicht vertreten.

[3]) Die folgenden Ausführungen treffen, wie ich sehe, teilweise mit solchen Pfänders (Einführung in die Psychologie, S. 215 ff.) zusammen. Auch bei Cornelius finden sich verwandte Gedankengänge (Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Leipzig 1897, S. 243 ff.), obschon mir dieselben mit seiner Ablehnung des Ich im Widerspruch zu stehen scheinen.

Und auch der zweite Einwand, der seit etwa eineinhalb Jahrhunderten immer von neuem wiederholt worden ist, und den selbst Kant einer selbständigen Prüfung nicht unterzogen zu haben scheint: Daß die Dinge doch nicht in uns hineinwandern könnten, ist keineswegs so treffend, wie gewöhnlich mit dem Scheine der Selbstverständlichkeit gemeint wird. Man läßt sich hier immer von dem Bilde gängeln, anstatt die Sache im Auge zu haben. Der Gegenstand wandert für den Realismus niemals in das Subjekt hinein, auch dieses nicht in ihn. Er wird von ihm vielmehr nur bemerkt, wobei er bleibt, was er ist, und sich nicht im geringsten verändert, so wenig der Gegenstand sich dadurch verändert, daß ein photographischer Apparat auf ihn gerichtet wird (wobei das Bild auf der Platte freilich nur ein Abbild, nicht der Gegenstand selbst ist). Das Gewahrwerden eines Gegenstandes ist eben etwas ganz Spezifisches, lediglich eine Sache des Subjekts, wodurch der Gegenstand selbst nicht die geringste Beeinträchtigung erfährt. Die Schwierigkeit, auf die hier immer wieder hingewiesen worden ist, ist eine erträumte oder zum mindesten eine dogmatisch behauptete, die eines Beweises gänzlich unfähig ist. Eine logische Schwierigkeit liegt hier für den Realismus nicht vor. Auch gegen uns würde der analoge Einwand: man könne nur von den eigenen Zuständen, nicht aber von etwas anderem eine Anschauung besitzen, wirkungslos sein. Er entspringt der gleichen Einbildung und geht zuletzt auf die Verwechslung erkenntnistheoretischer und psychologischer Subjektivität zurück, wie er denn auch erst nach der Einsicht in die Subjektivität der Sinnesqualitäten aufgetreten ist, während bis dahin niemand eine Schwierigkeit im Wahrnehmen von Nichtpsychischem gefunden hatte. Das Seltsamste übrigens ist, daß dieser Einwand von denen am nachdrücklichsten erhoben zu werden pflegt, die das Ich überhaupt leugnen, und es in einen Bestand von Objektivem auflösen zu können meinen. Im Gegensatz zu dieser Anschauung gilt vielmehr: wir haben eine unmittelbare Anschauung nicht nur von uns selbst, sondern auch von Objektivem. Wenn man die Dinge ohne Vorurteil betrachtet, so können wir diese Tatsache nicht leugnen.

Gewisse Beziehungen bestehen von unserm Standpunkt auch zu einzelnen Anschauungen von Rehmke und Michaltschew, gegen die wir in anderen Fällen lebhaft polemisieren

müssen. Wenn Michaltschew sagt: „ich habe mich selbst als Seelisches (ich spreche von meinen Gefühlen, Wünschen usw.) und besitze zugleich etwas anderes, was nicht zu mir gehört, sondern ein von mir Verschiedenes ist[1])", so stimme ich dem völlig zu. Wenn er dagegen die Existenz von etwas außerhalb des Bewußtseins für unsinnig erklärt[2]), so ist ihm auf das Entschiedenste zu widersprechen. Ebenso ist der Begriff des Wirkens als Kriterium der Wirklichkeit durchaus nicht so unbedingt und ausnahmslos brauchbar, wie er das meint. Wenn eine autosuggestible Person, etwa auf eine Wette hin, es handle sich um eine Medikamentlösung, Wasser in dem Glauben trinkt, es sei ein Medikament darin aufgelöst, so kann dasselbe ohne weiteres die entsprechende Wirkung und physiologische Reaktionen hervorrufen. Ein einziger solcher Fall beweist aber bereits, daß Wirklichsein noch mehr ist als was das Erleben der Wirklichkeit als aufzählbare, im Bewußtsein vorhandene Teilstücke in sich enthält. Das eigentlich das Wirkliche zum „Wirklichen" machende Moment liegt außerhalb des Bewußtseins. Auch Michaltschews Anschauung ist Psychologismus, und zwar könnte man ihn psychologistischen Realismus nennen. Er löst das Wirkliche in Erlebnis auf. Das aber ist nicht möglich. Paradox ausgedrückt kann man sogar geradezu sagen: selbst die Kriterien für das Wirkliche liegen nicht im Erlebnis. Die physikalische Welt ist und bleibt meinem Bewußtsein transzendent.

Als Ausweg postuliert Michaltschew nun freilich ein göttliches Bewußtsein[3]). Ihm soll aufgebürdet werden, was im individuellen Bewußtsein nicht nachweisbar ist, aber vorausgesetzt werden muß. Aber das göttliche Bewußtsein ist nichts als die transzendentale Apperzeption, das neukantische Bewußtsein überhaupt in metaphysischer Gestalt. Diese Hypothese ist völlig überflüssig, und wenn Michaltschew sagt: Gott hat die Welt, wie ein menschliches Subjekt etwa einen Stein in der Wahrnehmung „hat"[4]), so ist das nur insoweit richtig, als ihm die Welt ebenso objektiv gegenübersteht wie mir der Stein. Falsch wäre es dagegen, wenn damit gesagt werden

[1]) Philosophische Studien. Leipzig 1909, S. 553.
[2]) Ebenda, S. 544.
[3]) A. a. O., S. 555 f.
[4]) A. a. O., S. 556.

soll, daß er die Welt ebenso im Bewußtsein habe wie ich den Stein als physikalisches Objekt, als Ding an sich. Als solches habe ich ihn selber gar nicht im Bewußtsein, sondern ich habe nur einige visuelle Gesichtsinhalte (und zweitens denke ich, erkenne ich ihn teilweise seinem intellektuellen Gehalt nach), ihn selber habe ich nicht, er ist meinem Bewußtsein transzendent, ebenso transzendent wie das Seelenleben eines anderen.

Erkennt man aber für fremdes Seelenleben an, daß ich es im Erkennen nicht gegenwärtig habe, weshalb soll das gleiche dann für Nichtseelisches so unsinnig sein? Michaltschews Standpunkt ist der der intellektuellen Anschauung. Er ist zu billigen, wofern er sich auf das eigene Seelenleben des erkennenden Ich, auf die Sinnes-, die Vorstellungs- und die intellektuellen Inhalte beschränkt. Er ist unhaltbar, wenn man ihn auch auf die physikalische Welt ausdehnt. —

Bei dieser Gelegenheit sei auch sogleich genauer präzisiert, was an der an Kants Namen geknüpften Lehre von der Erscheinungswelt richtig und unrichtig ist. Richtig ist, daß die Welt der Empfindungsinhalte nicht die objektive Welt der Physik sein kann. Die neueren Versuche, diese Gleichung wiederherzustellen (Mach, Avenarius, sowie der gesamte Empiriokritizismus, z. B. Petzoldt), sind als mißlungen zu betrachten. Es ließe sich höchstens der schon oben berührte Gedanke durchführen — er soll hier nicht näher dargestellt und kritisiert werden —, daß das einzige, was wirklich existiert, die Welt der Empfindungen ist. Es würde sich um einen neuen, an sich denkbaren Standpunkt handeln. Die Empfindungswelt wäre eine Schöpfung des Subjekts, nicht freilich seines willkürlichen Handelns, aber auch nicht eines überindividuellen Weltichs, sondern eben gerade eine solche des empirischen Subjekts, nur keine durch sein freies Wollen hervorgebrachte. Aber die Welt der Physik wäre das nicht. Ihre Welt wäre dann eine rein fingierte, an sich überhaupt nicht existierende, deren Einführung aber für die Beherrschung der Natur, für ein willkürliches Einwirken des Subjekts auf die von ihm unwillkürlich hervorgebrachte Welt der Empfindungen wertvoll, ja unentbehrlich wäre. Dieser Gedankengang ist im Prinzip möglich, seine wirkliche Durchführung freilich sehr schwierig. Ich gehe deshalb auf sie hier nicht näher ein.

Bedenklich ist es aber, wenn immer wieder gesagt wird,

die Empfindungsinhalte seien „nur“ Erscheinungen, in der Absicht, sie dadurch überhaupt zu etwas Irreellem zu stempeln. Es ist freilich richtig: sie existieren wohl nicht unabhängig vom Wahrgenommen- oder doch nicht dem Perzipiertwerden. Aber im Bewußtsein selbst existieren sie in vollster Realität. Kant hat sich deshalb auch mit solcher Energie gegen die Garve-Federsche Rezension gewandt[1]), die ihn in eine Linie mit dem von ihm sogenannten „höheren Idealismus“ Berkeleys stellte. Mag man auch gegen die Berechtigung der Heranziehung gerade Berkeleys Bedenken haben, so ist der Kern dieser Entgegnung doch richtig: Kant wollte dem widersprechen, daß die Erscheinungswelt für ein bloßes Schattenreich gehalten würde. Freilich ist das auf dem Boden seiner Kategorienlehre nicht wirklich möglich. Wird nicht die Kategorie der Existenz als eine sowohl für die Dinge an sich wie die Erscheinungen verwendbare angenommen, so ist im Grunde sogar eine erkenntnistheoretische Diskussion in der Richtung des Kritizismus überhaupt ausgeschlossen, denn dann darf, wie Volkelt[2]) vortrefflich ausgeführt hat, von den Dingen an sich überhaupt nicht im geringsten gesprochen werden, auch nicht im Sinne bloßer Grenzbegriffe. Läßt man aber die Kategorie der Existenz als eine über die Erscheinungswelt hinausreichende gelten[3]), so muß gefragt werden, ob die Erscheinungen (als die Sinnesinhalte) nicht im Grunde in ihrer Existenz den Dingen an sich überhaupt gleichstehen? Sie existieren nur nicht permanent, wie das von den Dingen an sich vorausgesetzt wird, sondern ihre Existenz ist eine passagere. Sie existieren nur, solange sie perzipiert werden. Aber davon abgesehen sind sie genau so real wie die Dinge an sich.

Die Unterscheidung beider als Dinge an sich und Erscheinungen hat keine andere Bedeutung als die der Empfindungen und der Vorstellungen von diesen Empfindungen. Auch die Erscheinungen sind in gewissem mathematisch-logischem

---

[1]) Im Anhang zu den Prolegomena. — Im Neukantianismus hat besonders Riehl die realistische Seite des Kantischen Denkens hervorgehoben.

[2]) J. Volkelt, Kants Theorie der Erfahrung nach ihren Grundprinzipien analysiert. Leipzig 1879.

[3]) Ich habe gezeigt, daß Kant mit sich über diese Frage uneins ist: K. Oesterreich, Kant und die Metaphysik. Berlin 1906, S. 89 ff. — Vgl. auch A. Riehl, Der philosophische Kritizismus, 2. Aufl. Leipzig 1908, Bd. I.

Sinne Abbildungen der Dinge an sich, wenn sie ihnen auch nicht ähnlich sind, wie es bei den Vorstellungen (im Verhältnis zu den Empfindungen) der Fall ist; denn es entspricht jedem „Punkte“ (natürlich nicht geometrischem, sondern jedem „qualitativen Punkt“) an dem im Bewußtsein die Erscheinung hervorrufenden Dinge an sich „ein Punkt“ der Erscheinungswelt, oder wenn wir vorsichtiger sein wollen — denn es läßt sich sehr wohl denken, daß nicht alle Eigenschaften der Dinge an sich in der Erscheinungswelt repräsentiert, „abgebildet“ sind —, es entsprechen ganz bestimmten „Punkten“ der Dinge an sich bestimmte „Punkte“ der Erscheinungen. Wir werden aber auch das Abbildung, und zwar vielleicht partielle qualitative Abbildung der Dinge an sich nennen dürfen. Qualitative Abbildungen nenne ich sie, weil nicht gesagt ist, daß sie irgendwie den Dingen an sich qualitativ gleichartig sind, wie es doch z. B. auch bei den mathematischen Abbildungen der Fall ist, in denen jedem geometrischen Punkte des einen Gebildes ein geometrischer Punkt des andern entspricht: die Gebilde sind beide räumlicher Art, einer Koordinatenbestimmtheit im einen Fall entspricht auch eine Koordinatenbestimmtheit im anderen Fall. (Bei dem Verhältnis der Vorstellungen zu den Empfindungen handelt es sich sogar stets um ähnliche und homogene Abbildungen).

Eine andere Unterscheidung zwischen Empfindungen und Dingen an sich dagegen in dem Sinne, daß die Erscheinungen im Vergleich zu diesen „irreell“ wären, läßt sich nicht aufstellen. Der Realitätsbegriff, der auf die Dinge an sich angewandt wird, ist kein anderer als der für die Erscheinungen geltende. Man kann es, freilich nicht ohne Gefahr mißverstanden zu werden, auch so ausdrücken: die Erscheinungen sind an sich ebensogut Dinge an sich, wie diese letzteren (im gewöhnlichen Sinne). Sie haben jedoch lediglich eine bedingte Existenz, sie entstehen eben im Zusammenprall der Dinge an sich mit dem Subjekt, und zwar nur als Inhalte des Bewußtseins[1]).

---

[1]) In den obigen Ausführungen ist der Kürze halber zwischen der Welt der Empfindungen und der Welt der Erscheinungen nicht genauer unterschieden worden. Das ist bei strenger Präzision natürlich erforderlich. Über das Verhältnis dieser beiden Sphären vgl. besonders auch Lipps, Psychologische Untersuchungen, Bd. I.

Die vorstehenden Ausführungen zeigen, daß wir der Ansicht sind, daß, wenn Ich und Nichtich zwar auch niemals miteinander verschmelzen können, doch insofern eine eigentümliche Beziehung zwischen ihnen stattfindet, als das Ich von einem Teil der Sphäre des Nichtich unmittelbares Bewußtsein hat.

Eine ähnliche Ansicht wird von Loßkij vertreten. Derselbe hat in unzweifelhaft höchst geistvoller Weise eine von ihm als Intuitivismus bezeichnete Erkenntnistheorie entwickelt[1]), die ebenfalls lehrt, daß unser Bewußtseinsinhalt nicht durchweg subjektiver, ichhafter Natur ist.

Es verrät sich auch hier ganz wie bei Pfänder die Notwendigkeit über den falschen Condillacschen Standpunkt hinauszukommen, der, selten konsequent durchgeführt, doch fast immer im Prinzip akzeptiert wird.

Der hier vertretene Standpunkt unterscheidet sich jedoch von dem Loßkijs in zwei grundsätzlichen Momenten.

Loßkij behauptet nämlich einmal, daß die Sinnesinhalte die Dinge selbst seien; er identifiziert, wie es scheint, die Erscheinungswelt mit den Dingen an sich und stellt sich in dieser Hinsicht auf den Boden des Empiriokritizismus, wie denn seine ganze Theorie sich von diesem nur dadurch unterscheidet, daß er von den Gefühlen eine andere und richtigere Auffassung hat.

„Wir sind keineswegs der Meinung, daß wir beim Wahr-
„nehmen einer Kugel im Bewußtsein die Vorstellung einer
„Kugel haben, während außerhalb des Ich die wirkliche Kugel
„oder ein Etwas liegt, das durch seine Wirkung die Vor-
„stellung von der Kugel in uns erzeugt, sondern glauben,
„daß jene Kugel, welche den Bestand unserer Wahr-
„nehmung ausmacht, eben ein Teil der Welt des
„Nichtich ist. Die Erkenntnis der Außenwelt unterscheidet
„sich also hinsichtlich der Unmittelbarkeit zum Objekte nicht
„im mindesten von der Erkenntnis der Innenwelt . . . Die
„Welt des Nichtich wird ebenso unmittelbar wie die
„Welt des Ich erkannt[2])."

Faßt man diese Worte in gewissem Sinne auf, so decken sie sich mit unserem Standpunkt. Aber allem Anschein sind

[1]) Die Grundlegung des Intuitivismus. Eine propädeutische Erkenntnistheorie. Halle 1908. Die Grundlehren der Psychologie vom Standpunkte des Voluntarismus. Leipzig 1904.

[2]) Grundlegung des Intuitivismus, S. 78.

sie nicht bloß so zu verstehen, daß Loßkij eine intuitive Wahrnehmung der Erscheinungswelt behauptet, sondern er vertritt gleichzeitig die Anschauung des naiven Realismus und gibt die Unterscheidung zwischen den Dingen an sich und den Erscheinungen auf. Dem kann ich nicht zustimmen.

Der zweite Punkt, in welchem ich Loßkij auf das entschiedenste widersprechen muß, betrifft die Wahrnehmung des Psychischen. Loßkij schreibt uns auch eine direkte Wahrnehmung des Seelenlebens anderer Subjekte zu[2]).

„Man kann behaupten, daß zum Gebiete des Gegebenen „alles Niedere, Einfachere in unserem Seelenleben gehört „(z. B. alle Empfindungen), und in der Regel auch alles „Höchste; z. B. vollziehen sich die unerwarteten Explosionen „des schöpferischen Gedankens im Augenblicke der Erzeugung „eines Kunstwerkes oder einer wissenschaftlichen Entdeckung „gewöhnlich so, als ob ein höherer Genius plötzlich eine „ganz neue Welt von Gedanken in Form eines unklaren „Knäuels ‚eingibt', einflößt. Zu dieser Art gehören die „Momente der Inspiration . . ."

„Die ‚gegebenen' Bewußtseinszustände gehören nicht „zum Ich, gehören nicht zum Subjekte, folglich gehören sie „zur objektiven Welt . . . (So) verschwindet die unüberbrück„bare Kluft zwischen subjektiver und objektiver Welt voll„kommen: gewisse Erscheinungen, die dem Inhalte nach „vollkommen gleichartig sind (z. B. die leidenschaftliche „Strebung, Wein zu trinken, und das Austrinken des Weines), „können bald zu ‚meiner' subjektiven Welt, bald zu der ‚mir „gegebenen' objektiven Welt gehören, und der ganze Unter„schied besteht dabei nur darin, daß sie im ersten Falle „durch das Gefühl der Zugehörigkeit zu mir (‚meine' Strebung „und ‚meine' Handlung) gefärbt sind, während sie im zweiten

[2]) Als Vorgänger in dieser Meinung nennt er einen slawischen Denker Lutoslawski. — Daß die Theorie der unmittelbaren Erfahrung fremden Seelenlebens gerade in der slawischen Philosophie entstanden ist und, wie ich höre, dort großen Anklang findet, scheint mir zuletzt in dem Überwiegen des Gefühlslebens in der slawischen Psyche ihre Ursache zu haben. Dieses führt leicht zu passiven psychischen Prozessen und begünstigt Urteilstäuschungen. Dazu kommt ihr allgemeiner mystischer Zug, der ebenfalls dem Intuitivismus den Boden bereitet. So spricht auch Loßkij nicht von intellektueller Anschauung, sondern von „mystischer Wahrnehmung" (Grundlegung, S. 79).

„Fall als ‚gegebene' empfunden werden. („Strebung in mir"
„und ‚Handlung in mir')[1])."

Loßkij knüpft daran die weitere Spekulation, daß solche „objektiven" psychischen Zustände von einem anderen Subjekt ebenso als die seinigen empfunden werden, wie ich die gewöhnlichen Seelenvorgänge als die meinigen auffasse:

„In Anbetracht der Analogie solcher ‚gegebener' Zu-
„stände mit ‚meinen' Zuständen ist es natürlich, anzunehmen,
„daß sie Einheiten bilden, die unmittelbar von irgend welchen
„anderen Ich als ‚meine' empfunden werden[2])."

Durch diese Hypothese ist bei Loßkij die Scheidewand zwischen Subjekt und Objekt gebrochen. Ich vermag auch psychische Vorgänge anderer Ich unmittelbar wahrzunehmen. „Das Ich besitzt die Fähigkeit, nicht nur seine Zustände, sondern auch die Zustände anderer Ich unmittelbar zu empfinden[3])."

Mit diesen Anschauungen vermag ich mich nicht einverstanden zu erklären. Der Fehler Loßkijs liegt darin, daß er nicht beachtet, daß jeder psychische Vorgang, sobald er Gegenstand eines Wahrnehmens wird, mir in gewisser Weise gegenübersteht. Es gilt das auch von allen jenen Vorgängen, die er als die meinen gelten läßt! Das gehört nun aber einmal zum Wesen des Ich, daß es sich selbst wahrnehmen und in dieser bestimmten Weise[4]) sich selbst gegenübertreten kann.

Was eigentlich vorliegt und wodurch Loßkij sich irre leiten läßt, ist lediglich die Tatsache, daß das Ich einzelnen seiner eigenen Zustände ganz passiv, als Zuschauer gegenübersteht[5]), während es sich anderen aktiv hingibt. Aber nicht nur jene Zustände sind meine, denen ich mich zustimmend überlasse, sondern auch jene, die sich gegen meinen Willen, vielleicht durch irgend welche Gehirnprozesse hervorgerufen, in mir vollziehen und denen ich passiv gegenüberstehe oder die ich gar bekämpfe. Daß es so ist, darüber lassen die zahl-

[1]) N. Loßkij, Die Grundlehren der Psychologie vom Standpunkte des Voluntarismus, S. 121 ff. (vgl. Die Grundlegung des Intuitivismus, S. 70 ff.).

[2]) a. a. O., S. 123.

[3]) a. a. O., S. 129 f.

[4]) Übrigens nicht in ihr allein: ich mag auch mein Wollen auf meine eigenen Zustände richten, und zwar wohl ebenso auf die aktuellen Prozesse als auch auf manche Dispositionen.

[5]) Vgl. dazu spätere Partien des vorliegenden Werkes.

losen Aussagen auch über die schwersten derartigen Zustände, wie ich sie an späterer Stelle vorlegen werde, durchaus keinen Zweifel.

Was Loßkijs Einsicht hier im Wege steht, ist seine Identifizierung des Ich mit der aktiven Zone des Seelenlebens.

Damit stehen wir vor dem dritten Punkt, in dem ich mich zu Loßkij im Gegensatz befinde; er liegt darin, daß er im Ich nur das „System meiner Zustände" sieht, nicht aber jenes Etwas, dessen Zustände die psychischen Funktionen sind. Nur von diesem letzten, Leibnizschen Standpunkt aus ist eine befriedigende Analyse der psychischen Tatbestände möglich, nur von ihm aus auch lassen sich gelegentliche irrige Äußerungen über Seelenvorgänge in befriedigender Weise aufklären.

In einem Punkt stimmt mit Loßkij auch Dessoir überein, eine Abhängigkeit besteht natürlich nicht[1]).

Dessoir schreibt:

„. . . . die Ausdehnungskraft der Objektivität erstreckt „sich sogar unter Umständen bis ins Innerste des Ich und „läßt dieses samt seinen Vorgangseigenschaften zu einer „unabhängigen Wirklichkeit erstarren. Am auffälligsten tritt „die gemeinte Erscheinung in jenen abnormen Zuständen „hervor, wo das wahrnehmende und handelnde Ich als ein „seltsam Fremdes von einem noch irgendwie vorhandenen „subjektiven Ich abgerückt wird. Das Fremdheitsgefühl, den „meisten Menschen aus gelegentlichen Erfahrungen bekannt, „gipfelt darin, daß das eigene redende und sich bewegende „Ich als in einem Gegenüber oder in einer Enfernung emp„funden wird. Nicht nur die Umgebungsbestandteile er„scheinen als objektiv, fremd und fern, sondern auch das „Subjekt selbst nebst allen seinen Äußerungen erhält denselben „Charakter. Die festeste der von uns erlebten Bindungen „wird gelockert; was sonst ineinander verschmolzen ist, das „intimste Ichbewußtsein einerseits, das Empfangen und Tun „der Persönlichkeit anderseits, wird getrennt, gezerrt, geweitet. „Mit einer solchen, sozusagen perspektivischen Verschiebung „verbindet sich alsdann eine Mechanisierung des Erlebten, „da die Lebendigkeit des Ich in das Geschehende nicht mehr

---

[1]) Max Dessoir, Objektivismus in der Ästhetik. Zeitschrift f. Ästhetik und allgem. Kunstwissenschaft, Bd. V, S. 7 f.

„eingefühlt wird. Was sich da abspielt, mit Einschluß der „eigenen Tätigkeiten, kommt dem Subjekt automatenhaft „vor; es verläuft ja alles so, wie es soll, aber ohne die innere „Beteiligung der Person, daher unlebendig, rein mechanisch."

Auch gegen diese Ausführungen glaube ich einwenden zu müssen, daß die von Dessoir genannten Prozesse nicht aufhören, Funktionen meines Ich zu sein. Nur eben verhalte ich mich zu ihnen anders und sie haben den Charakter des Sichaufdrängens. Dadurch werden sie aber noch nicht zu Nichtichhaftem, Objektivem im Sinne der Empfindungsinhalte.

Siebentes Kapitel.

Der Wille in seinem Verhältnis zum Ich[1]).

Wir haben bisher das Ich in den Gefühlen und den Funktionen, dem Wahrnehmen wie dem Denken, gefunden und unsere ganze Darstellung stand im Gegensatz zu allen den Theorien, die in den Inhalten ein Strukturelement des Ich erblicken. Nunmehr werfen wir die Frage auf, ob mit den Gefühlen und den Funktionen des Empfindens und Denkens das Ich erschöpft ist oder ob es noch sonstwo im Umkreis der Psychologie auftritt. Da ist vor allem noch der Wille zu nennen[2]). Jedes Wollen ist das Wollen eines Subjekts, eines Ich. Ein Wollen, das kein Wollen eines Ich wäre, ist undenkbar. Und zwar gilt das ebensosehr vom Willen in seiner eigentlichsten Bedeutung als auch vom Willen im weiteren Sinne, d. h. auch den Trieben, dem Begehren und Wünschen. Es ist kein Wünschen oder Begehren denkbar, dem nicht ein Ich zugrunde läge, und auch die Phänomene des Triebes setzen stets ein Ich voraus, das sich getrieben, d. h. passiv strebend fühlt. Ebenso sind die von Ach als „determinierende Tendenzen" bezeichneten, den Trieben zum Teil sehr nahestehenden Phänomene durchaus ichhafter Natur[3]).

Was das Verhältnis des Willens zu den Gefühlen anlangt, so liegt der wesentliche Unterschied darin, daß die Gefühle Zustände des Ich sind, bei denen, soweit nur sie selbst in Betracht

---

[1]) Das nachfolgende Kapitel war seit langem geschrieben, als während des Druckabschlusses Achs zweite Publikation über den Willen (Über den Willensakt und das Temperament. Eine experimentelle Untersuchung. Leipzig, 1910) erschien, auf deren mannigfache Koinzidenz mit hier vertretenen Ansichten ich eben noch mit Freude kurz hinweisen kann.

[2]) Vgl. N. Ach, Über die Willenstätigkeit und das Denken. Göttingen, 1905.

[3]) Die bewußten Tendenzen „werden auch als ein Suchen, ein Drang und dergl. von der Versuchsperson bezeichnet" (ebenda S. 232).

kommen, alles beim alten bleibt, während im Willen das Ich schöpferisch wird. Überall da, wo es sich um wirkliche Willensphänomene handelt, geht das Ich über das Bestehende, sei es in sich selbst oder in der Sphäre des Objektiven, hinaus oder es hat doch, wenn es ohne Erfolg bleibt, wenigstens die Tendenz dazu. Dies Streben, die Ichtendenz, das Wirken ist der Zentralkern [1]) alles dessen, was wir Willenstätigkeit nennen [2]).

In den volitiven Prozessen geht die Kausalität vom Ich aus, es wird auf eigentümliche Art Schöpfer. Die höchste Stufe nehmen die eigentlich willkürlich vollzogenen Handlungen des Ich ein, insofern bei ihnen — wenn wir den reinsten Fall des Willküraktes zugrunde legen — auch die den eigentlichen Effekt herbeiführenden (oder doch für ihn unentbehrlichen) ‚determinierenden Tendenzen' erst vom Ich selbst mit vollem Bewußtsein gesetzt, in sich selber erzeugt oder — in den weniger reinen Fällen — verstärkt, bekräftigt, akzeptiert werden.

Anders steht es mit den reinen Trieb- und Suggestionshandlungen. Auch in diesen Fällen meinen wir zwar eine Wirksamkeit des Subjekts annehmen zu müssen. Überall, wo diese Handlungen mit deutlicherem Bewußtsein erfolgen, wird eine solche vom Individuum in sich erlebt und konstatiert. Aber sie unterscheidet sich von den eigentlich willkürlichen Willensvorgängen dadurch, daß das Subjekt hier die determinierenden Tendenzen nicht selbst setzt. Daher fehlt auch das eigentümliche Aktivitätserlebnis der Willkür. Die Ichwirkung vollzieht sich wie automatisch, das Subjekt steht sich selbst in ihr wie als passiver Zuschauer gegenüber. Gewiß ein höchst merkwürdiger, aber nicht zu bestreitender oder wegzudeutender Tatbestand. In anderen Fällen gar scheinen die determinierenden Tendenzen unbewußt oder doch unbemerkt zu bleiben.

---

[1]) Diese Auffassung, die von Dilthey auch zur Zeit der Allmacht der physikalischen Naturwissenschaft festgehalten worden ist, tritt mit dem Zurückweichen des Materialismus wieder zunehmend hervor, so bei Ach, Maier und Meumann.

[2]) Es ergibt sich damit, daß das Begehren und Wünschen streng genommen nicht zum Willen, sondern zu den Gefühlen gerechnet werden muß. Dazu stimmt völlig, daß manche durchaus willensschwache Personen sehr lebhafte Wünsche und Begehrungen zeigen können, die aber wegen der Verkümmerung der Willensprozesse bei ihnen durchaus zu keinen Handlungen führen. In der Regel verbinden sich aber besonders mit dem Begehren sogleich auch Triebprozesse.

Wir haben danach also zwei Arten von Wirksamsein des Ich. Eine, die von ihm automatisch ausgeht und der es zuschauend gegenübersteht, und eine andere, in der es sich selbst willkürlich aktiv fühlt. Die spezifisch willkürliche Aktivität ist also in Wahrheit mit dem Wirksamsein nicht völlig identisch, sondern es ist eine besondere Weise davon. Es gibt auch ein nicht willkürlich-aktives Wirken, und Maier hat zwar der Terminologie nach paradox, aber sachlich zutreffend von ‚unwillentlichen Willensakten' gesprochen[1]). Analog könnte man von nichtaktiver, passiver Aktivität sprechen. In beiden Fällen bezeichnet das Substantiv Willensakt bzw. Aktivität das Wirksam-, das Ursachesein des Ich; die Adjektiva willentlich und aktiv dagegen beziehen sich nur auf jene spezifische Weise des Ursacheseins des Subjekts, die wir eben dem passiven Wirksamsein gegenüberstellten. Die Paradoxie ist also nur eine scheinbare und beruht darauf, daß die Ausdrücke Aktivität und Willen und ihre Adjektiva in verschiedener Bedeutung gebraucht werden, in der allgemeineren des Wirksamseins des Ich überhaupt und in der engeren des spezifisch aktiven Wirkens.

Die Unterscheidung der willentlich hervorgerufenen Vorgänge von anderen ohne Beteiligung des Ich erfolgenden pflegt nicht schwer zu sein. Wir wissen ganz unmittelbar, daß, wenn wir irgend etwas wollen, und es gleitet plötzlich zufällig die auf der Kante eines Buchs liegende Hand von demselben ab, daß diese Bewegung nichts mit unserem Willen zu tun hat. Ganz so wie wir, wenn uns ein uns gleichgültig lassendes Bild gezeigt wird und wir zufällig im gleichen Moment aus einem Glas Wein trinken, nicht in Gefahr kommen zu meinen, daß die Lust, die von letzterem ausgeht, von jenem Bilde hervorgerufen wird. Überall drängt sich die Beziehung zwischen dem psychischen Vorgang und dem, worauf er gerichtet ist, unmittelbar auf.

Schwieriger wird die Unterscheidung bei den ‚passiven Ichwirkungen'. Die Unterscheidung einer Triebhandlung von einer Reflexbewegung ist manchmal keineswegs leicht. Der Theorie nach und im Prinzip sind beide völlig verschieden. Die Reflexbewegung ist ein rein physikalischer Bewegungsvor-

[1]) H. Maier, Psychologie des emotionalen Denkens. Tübingen, 1908, S. 558.

gang von Teilen des Organismus, bei der Triebhandlung ist das Subjekt in Mitleidenschaft gezogen; es erlebt eine Strebung in sich. Aber im Einzelfall ist es zuweilen schwierig oder gar unmöglich zu sagen, welcher von beiden Vorgängen vorliegt. Auch scheint es, als ob beim Bestehen gewisser Strebungen in derselben Richtung liegende Reflexbewegungen besonders leicht ausgelöst werden, so daß dann wohl oft ein gemischter Tatbestand vorliegt.

Auch die Unterscheidung von Willenshandlungen im allereigentlichsten Sinn, bei denen also, wenigstens im Idealfall, während der ganzen Dauer der Handlung das Erlebnis der Willkür stattfindet, von Triebhandlungen — seien es nun etwa reine Affekthandlungen oder Handlungen, deren sie auslösende Tendenzen soeben erst vom Willen gesetzt worden — ist zuweilen sehr schwer. Es hängt das erstens damit zusammen, daß die spezifischen Willkürerlebnisse [1]) an Intensität sehr verschieden sind und meist rasch abblassen, zweitens aber auch damit, daß keineswegs immer das Willkürerlebnis den wirklichen Anfangspunkt einer Ichtätigkeit bildet, sondern oft nur einen Höhepunkt, der sich über schon zuvor vorhandene Triebphänomene aufbaut. Dies Problem, wie sich aus triebhaften Tendenzerlebnissen eigentliche Willenshandlungen entwickeln, bei denen also das Resultat mindestens keine reine Triebhandlung ist, sondern ein spezifisches Willkürmoment mit hinzutritt, ist freilich noch ununtersucht.

Bergson hat in einer Weise, der ich in weitem Maße zustimmen kann, versucht, die freie Willenshandlung als eine sozusagen von der Totalität der Person ausgehende zu beschreiben [2]). Ach hat, wohl in gleichem Sinn, von einem besonderen Hervortreten der Ichseite des Handelns beim Willkürakt gesprochen. Zu ganz ähnlichen Auffassungen gelangen auch die Depersonalisierten, z. B. Ka, wenn sie sich in bezug auf ihr Trieb- und Willensleben näher beobachten. Ka sagte immer, es scheine ihm, als wenn ein Zwangstrieb, selbst wenn er zur Handlung führen würde, immer nur ein Schmarotzer in der Seele sei, während der Wille aus dem ganzen Ich hervorgehe. Mit den

[1]) Darüber besonders gute Ausführungen bei Ach, Der Willensakt und das Temperament.

[2]) H. Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience. 6. éd., Paris, 1908.

hier in Rede stehenden Tatbeständen ist auch das Maß der Zurechnung und Verantwortlichkeit eines Individuums für seine Handlungen in Übereinstimmung. Je mehr es ‚mit seiner ganzen Person' an einer Handlung beteiligt ist, desto mehr ist es für sie verantwortlich.

Hier liegt der Punkt, wo man vielleicht einen Fingerzeig auf eine metaphysische Zusammengesetztheit des Ich sehen könnte. Doch bliebe es eine reine Hypothese, da für unsere Erfahrung die Einheit des Ich sich nicht ändert. Es ist immer wieder das eine und selbe, unauflösliche Ich, das sich bald nur getrieben fühlt, bald energisch will. Und so wird es wohl richtiger sein, wenn wir auch hier wieder nur die totale Heterogeneität des Psychischen und Physischen an einem neuen Punkte zu erblicken meinen. Das, was wir im Auge haben, wenn wir sagen, in einzelnen Handlungen sei die Totalität der Person beteiligt, in anderen wiederum nicht[1]), ist in Wahrheit ein ganz spezifischer Sachverhalt, zu dem es Gleichartiges innerhalb der Welt der Physik nicht gibt. Das Wort „Totalität" darf hier eben nicht im Sinne einer arithmetischen Summe von Einzelfakta genommen, sondern es bedeutet etwas total anderes, ein spezifisches Erlebnis ganz unvergleichlicher Art, auf das man nur hinweisen kann und das erst dann intellektuell wirklich erfaßt ist, wenn auch seine primäre Eigenart erkannt wird.

Im psychischen Leben des Tieres scheinen nur Reflex- und Triebhandlungen vorzukommen. Erst beim Menschen entwickelt sich über beiden Sphären auf Grund der höheren intellektuellen Funktionen der vernünftige Wille. Das ist der enge Zusammenhang des Wollens mit dem Denken. Erst auf der Basis des Denkens entstehen die Willensakte. Das Denken und das Handeln gehen nicht parallel nebeneinander her: der Mensch ist kein Tier, das auch weiterhin lediglich von seinen Trieben mit Notwendigkeit bestimmt würde, sondern auf der neuen Entwicklungsstufe des psychischen Geschehens, wie sie mit dem Denken erreicht ist, ist zugleich eine total neue Weise des Ichwirkens hervorgetreten: das hellbewußte freie Wollen. Freiheit ist kein triebhaftes Handeln mit einem bloßen klaren Wissen davon — dieser Art sind die reinen

[1]) Es gibt übrigens auch auf dem Gebiete des Affektlebens gewisse analoge Erscheinungen.

Trieb- und Zwangshandlungen ‚avec conscience', sondern Freiheit ist ein Wollenkönnen auf Grund des Wissens, der Einsicht. Jeder Willensakt setzt intellektuelle Funktionen voraus.

Die Einsicht ist die intellektualistische Seite der Freiheit. „Ich hatte weder Willen noch Intellekt — sagt Helen Keller von der Zeit, ehe sie von ihrer Lehrerin zu höherem geistigen Leben emporgeführt wurde —, ich wurde durch einen gewissen blinden natürlichen Trieb zu Gegenständen und Handlungen geleitet . . . niemals prüfte ich etwas, niemals wählte ich[1])." Als dann aber das Denken in ihr erwacht war, da trat das Phänomen der Freiheit hervor und „der blinde Drang, der mich früher nach der Willkür meiner Eindrücke, bald hierhin bald dorthin, getrieben hatte, verschwand für immer[2])".

So ist der freie Wille zugleich die höchste Entwicklungsstufe des Ichlebens: das Ich hat nicht bloß Zustände und nimmt sie in sich wahr, sondern es setzt selbst solche vollbewußt, mit Überlegung.

Aber darin wieder zeigt sich die Unvollkommenheit auch dieser bisher letzten Entwicklungsstufe des Psychischen, daß dieses Vermögen ein engbegrenztes ist. Alle bisherigen Theorien und Analysen der Willensfreiheit leiden daran, daß sie nur ein Entweder-Oder kennen: absolute Freiheit oder absolute Unfreiheit, im Sinne des So oder Sohandeln- und Wirkenkönnens. In Wahrheit aber gibt es Grade der Freiheit im Sinne von Graden der Wirkungsfähigkeit des wollenden Ich nicht bloß auf den eigenen Organismus, sondern auch auf sich selbst in seinem psychischen Sein. Daß Maß der Herrschaft des Subjekts über seine eigenen Zustände, Funktionen und Tendenzen, ist begrenzt und individuell sehr verschieden. Es hängt einerseits von der absoluten Kraft der Willensfunktionen ab und andererseits von der Stärke der Widerstände. Das willensstarke Individuum vermag z. B. Affekte und Triebe von einer Gewalt ohne Schaden in sich zu beherbergen und zu beherrschen, denen gegenüber das willensschwache Individuum rettungslos wäre. Man nehme die ungeheueren Affekte Goethes. — Ebenso vermögen einzelne Subjekte in sich willentlich psychische Änderungen zu erzeugen, ja lange anhaltende determinierende Tendenzen zu

[1]) Helen Keller, Meine Welt, S. 78.
[2]) Ebenda, S. 82.

setzen, während das anderen versagt ist. Hier liegt auch eine Seite der ‚Willensschwäche', denn nicht der momentane Willensakt allein macht den energischen Menschen aus, sondern das Nachwirken desselben durch determinierende Tendenzen.

Auch ist der Wille vielfach oder sogar stets nicht nach allen Richtungen gleich stark über die Psyche Herr. Der auf das Handeln in der Außenwelt gerichtete Mensch erweist sich nicht selten trotz allen Bemühens in seinem Willen ohnmächtig, wenn er vor rein theoretische Probleme gestellt wird. Er vermag es nicht gegen sich durchzusetzen, längere Zeit im Reintheoretischen auszuharren. Häufiger und vor allem sichtbarer zutage tretend ist der umgekehrte Fall; der theoretische Mensch erweist sich im praktischen Leben als ‚energielos', so unermüdlich er auch als Denker sein kann, z. B. Schopenhauer.

Mit dem Bisherigen haben wir bereits zu den Willenstheorien der Gegenwart eine bestimmte Stellung eingenommen. Die wichtigste von ihnen ist jene, welche den Willen in die Nähe der Gefühle bringt und von Willens-, Aktivitäts-, Tätigkeitsgefühl spricht. Diltheys Einwand gegen diese Willenstheorie: sie mache das Wollen zu einer Illusion, zu einem bloßen Begleitgefühl, sie hebe das Wirksamsein des Ich auf[1]), ist völlig berechtigt, sobald jene Phänomene als irrelevante Begleiterlebnisse angesehen werden[2]).

Aber nicht für jeden den Willen in die Nähe der Gefühle bringenden Standpunkt gilt das. Nicht für jeden ist der Zustand des sich Aktivfühlens ein mit anderen Vorgängen zusammenhangslos koexistierendes Begleitgefühl. Vielmehr bezieht sich der Aktivitätszustand für jede tiefere Auffassung, etwa die jetzt von Lipps vertretene[3]), auf bestimmte Vorgänge, das Individuum fühlt sich in ihnen aktiv. Das ist offenbar ganz etwas anderes, als wenn angenommen wird, daß irgendeine Bewegung des Körpers oder eine Veränderung in den psychischen Vorgängen

---

[1]) Vgl. Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 1894, S. 1313.

[2]) Eine andere Theorie, die den Willen auf Organempfindungen reduziert, die ein so beliebtes Auskunftsmittel aller der Psychologen bilden, die sich nicht beobachten können, übergehen wir mit Stillschweigen.

[3]) Th. Lipps, Vom Fühlen, Wollen und Denken. Versuch einer Theorie des Willens. 2. Aufl., Leipzig, 1907.

stattfindet und nebenher ohne inneren Zusammenhang damit ein begleitendes spezielles Gefühl auftritt. Diese bloße Koexistenz wäre freilich nicht identisch mit dem sich Aktivfühlen in jenen Vorgängen. Wird aber mit der Konstatierung jener Tatsache des sich in einer Handlung aktiv Fühlens zugleich zugegeben, daß dieses Aktivitätserlebnis auch wirklich eine Kausalwirkung des Ich sei es auf sich selbst in seinen eigenen Zuständen oder auf die Welt des Nichtich darstellt, so liegt gegenüber unserem eigenen Standpunkt eigentlich nur eine Verschiedenheit der Terminologie vor.

Auch mit Meumanns Polemik gegen das Aktivitätsgefühl bin ich deshalb nicht völlig einverstanden. Der Haupteinwand bei ihm lautet:

„Vor allem ist für die Willenspsychologie nichts gewonnen „mit der Annahme eines eigenartigen Aktivitätsgefühls. Da„bei legt man in die Gefühle einfach eine intellektuelle Inter„pretation hinein, denn wie kann ein Gefühl selbst uns sagen, „daß wir jetzt aktiv tätig sind? Wir können höchstens aus „Erfahrung Gefühle und Spannungsempfindungen, die neben „dem Willensprozeß einhergehen, daraufhin interpretieren „gelernt haben, daß sie eben die Gefühle sind, die unseren „Willen begleiten. Es widerstreitet aber der Natur der Ge„fühle, die immer Lust-Unlustzustände sind, in sie den Ge„danken einer Aktivität zu verlegen [1])."

Das Aktivitätsbewußtsein steht, wie mir scheint, den Gefühlen doch nicht so fern. Aktivität ist wie sie ein reiner Subjektszustand. Ich kann ohne weiteres und mit vollstem Recht sagen: Ich fühle mich aktiv. Genau so wie ich sage, ich fühle mich freudig oder traurig, lustig oder unlustig. Nur insofern nimmt der Aktivitätszustand eine besondere Stellung ein, als er schöpferisch ist, und deshalb tut man allerdings wohl besser, ihn auch terminologisch isoliert zu stellen.

Es ist übrigens bei dem Gebrauch des Wortes „Aktivitätserlebnis" einige Vorsicht erforderlich. Es scheint mir, daß darunter vielfach ganz verschiedene Dinge verstanden werden. Geht man den Sprachgebrauch bei den einzelnen Autoren durch, so findet man, daß mit diesem Worte bezeichnet werden:

1. Spannungsempfindungen;

[1]) E. Meumann, Intelligenz und Wille, S. 191.

2. Spannungsgefühle;

3. Tendenzzustände, Strebungen, Determinationserlebnisse;

4. ein spezifisches Willkürmoment, das die eigentlichen Willenshandlungen charakterisieren soll;

5. jenes eigentümliche, auch von mir bisher als Aktivitätsgefühl bezeichnete Gefühl, das uns z. B. in Goethes Analyse der Gefühlswirkung der Farben entgegentrat.

Werden die Phänomene 1 und 2 als Aktivitätserlebnis bezeichnet, so ist das ein völliger Mißbrauch des Wortes. Mit größerem Recht erhält dagegen 3 diese Benennung, denn hier haben wir wirklich das Erlebnis einer vom Ich ausgehenden Kausalität vor uns, das Ich übt Wirkungen aus. Wie bekannt, nennen wir aber auch die Zustände 5, die schwerlich in Tendenzzustände auflösbar sein werden, Aktivitätsgefühl. Die Ursache dafür liegt zuletzt wohl darin, daß diese Phänomene alle Willenshandlungen (nicht aber auch die Triebakte) begleiten. Die Frage ist jedoch, ob der eigentliche Willensakt sich auf eine aktivitätsgefühlsbetonte Strebung reduzieren läßt (3 + 5), oder ob er noch ein weiteres ganz spezielles Erlebnis (4) darstellt.

Es spricht gewiß manches für die erste Annahme, so vor allem die Tatsache, daß so oft passive Strebungserlebnisse in aktivitätsbetonte Willensakte übergehen. Damit stände nicht in Widerspruch, daß der Willensakt selbst wieder Strebungen setzen kann. Das Ich könnte sehr wohl danach streben, irgendeine ihm wünschenswert erscheinende Strebung in sich hervorzurufen. — Allerdings bleibt nach dem gegenwärtigen Stande der Untersuchungen die Möglichkeit noch offen, daß der eigentliche Willkürakt ein spezifisches Erlebnis ist, das der von Aktivitätsgefühl begleiteten Strebung noch vorangeht. Der weitere Fortgang würde sich dann bei den gewöhnlichen Handlungen freilich ebenfalls als ein aktivitätsgefühlsbetontes Determinationserlebnis darstellen und erst im noch weiteren Verlauf beim Automatischwerden des Handelns würde zunächst das Aktivitätsgefühl und schließlich vielleicht auch das Tendenzbewußtsein erlöschen.

Wichtig ist es auch, zu unterscheiden zwischen dem Willen als Vorgang und dem Willen als Disposition. Der erste ist das jedermann bekannte aktuelle Wollen: der Entschluß und die zielstrebige willentliche Einstellung der Psyche während des Handelns. Aber auch der Wille als Disposition scheint kein

bloßes metaphysisches Postulat zu sein, er ist zum mindesten im Bewußtsein durch gewisse Momente repräsentiert: so hat der Willensstarke, insbesondere der auf praktisches Handeln gerichtete, durchgängig eine straffe Körperhaltung, die als unmittelbarer physiologischer Ausdruck seines psychischen Energiezustandes anzusehen ist und eine erhebliche Intensitätsverstärkung mannigfacher Körperempfindungen und damit auch der begleitenden Gefühle mit sich bringt[1]). Aber außerdem scheint es, als wenn der Wille als Disposition auch noch unmittelbar in gewisser Weise psychisch bewußt erfahren wird. Der Willensstarke besitzt ein schwer zu beschreibendes, aber unmittelbar erlebtes spezifisches psychisches Kraftbewußtsein, das im Zustand von Willenserschöpfung sofort nachläßt. Er weiß nicht bloß gedankenmäßig, daß er energisch ist, sondern er erlebt auch eine eigentümliche, schwerlich in andere Elemente auflösbare psychische Kraftgeladenheit des Ich. Er erfährt ganz unmittelbar, daß er mit psychischer Energie in dispositionärem Zustande erfüllt ist. Die Spannung des Muskelsystems, die straffe Haltung und auch die intensive permanente intellektuelle Bewußtheit der Willensstärke sind nur Folgeerscheinungen dieser sich selbst direkt dem Bewußtsein unmittelbar kundgebenden Willensdisposition[2]).

In diesem Erlebnis liegt offenbar die Entstehungsursache für die Lehre der alten Psychologie über das „Willensvermögen", nach dessen Analogien dann auch alle anderen ‚Vermögen' aufgestellt wurden. Das Hauptunrecht dieser Theorie lag darin,

---

[1]) Auch pathologische Schwächungen des Willens geben sich stets durch ein bedeutendes Nachlassen der Straffheit der Körperhaltung kund, die bei Gesundung dann wieder zurückkehrt. — Wo die Willensenergie ganz ‚zirkumskripter' Natur ist und sich z. B. auf geistiges Schaffen beschränkt, kann die äußere straffe Haltung mehr oder weniger fehlen. An ihre Stelle treten dann gewisse physiognomische Ausdrucksreaktionen der Denkarbeit.

[2]) Ich lasse es hier noch dahingestellt sein, ob sich nur beim Willen ein Dispositionserlebnis vorfindet. Auch gute intellektuelle Gesamtverfassung des Geistes, und ebenso geistige Gehemmtheit infolge Übermüdung, pathologischer Umstände usw., kündigen sich, wie es scheint, durch spezielle psychische Phänomene an, die vielleicht unter Külpes Bewußtseinslagen einzureihen sind. — Auch die affektiven Dispositionen, die wir Reizbarkeit, Tapferkeit usw. nennen (es sind natürlich meist Tendenzphänomene mit dabei), pflegen phänomenologisch wenigstens irgendwie repräsentiert zu sein, wobei es sich allerdings wohl nur um Stimmungsmomente, nicht um spezifische Phänomene handelt.

daß sie glaubte, daß die Willenskraft unveränderlich und bei allen Individuen gleich und alle Willensschwäche ‚Schuld' sei[1]). Beides ist falsch. Die verschiedenen Individuen besitzen eine ganz verschiedene Willensstärke, und auch beim einzelnen Subjekt kann sie variieren. Wenn es müde und abgespannt ist, ist sie geringer, als wenn es Ruhe und Erholung gehabt hat. Auch von diesen Schwankungen der Energiestärke hat es ein unmittelbares Erfahrungsbewußtsein.

Das Willensvermögen ist keine schlechthinige Eigenschaft des Ich, die ihm an und für sich zukommt und die alle Wechsel und Störungen des Organimus überdauert. Sondern auch hier zeigt sich die rätselvolle Verknüpfung von Ich und Organismus. Der Wille wirkt auf den Organismus, aber das Vermögen zu wollen ist seinerseits abhängig von dem Zustande des Organismus. Bis in diese höchste Stufe des psychischen Lebens, des Selbstursacheseins des Subjekts erstreckt sich der psychophysische Zusammenhang. Die alte Psychologie machte den Fehler, daß sie alle diese Tatbestände nicht berücksichtigte. Für sie war zuletzt die Seele eine an und für sich bestehende Substanz mit gewissen konstanten Eigenschaften, die eine Zeitlang mit dem Körper verbunden ist. — Das war völlig verkehrt.

So vollkommen abhängig nun die Willensstärke auch vom Zustand des Organismus ist, so ist doch sicher der Organismus nicht eine zureichende Ursache der Willensfunktionen, — denn die Willensakte sind eben Akte eines Subjekts, und wenn dies nicht da wäre und nicht die Dispositionen hätte eventuell willenserregt werden zu können, so vermöchten alle physiologischen Tatbestände nichts. Physiologische Momente können nur als vielleicht die Bedingung in Betracht kommen, unter denen jene tiefsten metaphysischen Dispositionen des Subjekts, die noch unterhalb des gewöhnlichen latenten, als solchen im Bewußtsein erfahrenen Willensvermögens gelegen sind, aus ihrem Latenzzustande heraustreten und zur erlebten potentiellen Willensenergie, d. h. zur erregten Disposition und weiter zum aktuellen Wollen führen. —

---

[1]) Ein merkwürdiges Beispiel für die totale Verschiebung des Urteils in dieser Hinsicht bietet eine Episode bei Seume (Mein Leben. Ausg. Hempel, Bd. I, S. 59), wo ein offenbar psychisch Schwerkranker noch unter die Kategorie der „Faulheit" subsumiert wird.

Wir haben die große Bedeutung des Willens und der ihm verwandten Phänomene für das Ichleben rückhaltlos hervorgehoben. Andererseits wäre es aber einseitig und unrichtig zu behaupten, daß das Ich sich im Willen, und wohl gar im Willen im engsten Sinne, erschöpft.

Eine solche Theorie, die zwar noch nicht ausdrücklich ausgesprochen worden ist, liegt bei einzelnen Psychologen dicht unter der Oberfläche. Sie sind geneigt im Willen das wesentlichste Stück des Ichbewußtseins zu sehen, im Verhältnis zu dem selbst die Gefühle nur sekundär wären. So erklärt James:

„Even within the spiritual Me some ingredients seem „more external than others. One capacities for sensation, „for example, are less intimate possessions, so to speak, than „our emotions and desires, our intellectual processes are less „intimate than our volitional decisions. The more active- „feeling states of consciousness are thus the more central „portions of the spiritual Me. The very core and nucleus „of our self, as we know it, the very sanctuary of one life, „is the sense of activity which certain inner states possess [1]).“

Eine Widerlegung gegen diese extrem-voluntaristische Lehre wäre gegeben, sobald sich Fälle nachweisen ließen, in denen einseitige Abuliebestände ohne gleichzeitiges Vorhandensein allgemeiner Athymie, und trotzdem das eigentliche Selbsterlebnis ohne besonders starke Beeinträchtigung fortbestünde, also keine Depersonalisation einträte [2]).

Es wäre nun ein folgenschwerer Irrtum, zu glauben, daß die Fälle, die gewöhnlich als Beispiele für Abulie aufgeführt werden, hier genannt werden könnten. In Wahrheit besteht, wenn man sie näher prüft, vielmehr auch bei ihnen meist zugleich volle Athymie, d. h. es handelt sich um Depersonalisationszustände. Es sind sämtlich Fälle von Psychasthenie, Melancholie oder Hysterie, denn auch auf dem Boden der Hysterie kommen oft Depersonalisationen vor [3]). Man sollte deshalb diese Zustände

---

[1]) James, Psychology. London, 1892, S. 181.

[2]) Ich verstehe unter Athymie die allgemeine Hemmung der Gefühlsvorgänge. Vgl. meine Selbstanzeige über „Die Entfremdung usw.“ in Binets L'année psychologique, Bd. XIV (1908), S. 463. Da Ribot diesen Terminus akzeptiert hat, so verwende ich ihn weiter.

[3]) Zahlreiche Fälle dieser Art z. B. bei Sollier, La genèse et la nature de l'hystérie.

niemals einseitig als Abulie, sondern, wo auch die Abulie eine stärkere ist, als Athymabulie (kontrahiert aus Athymie-Abulie) bezeichnen. Diese Fälle können uns deshalb keine Aufklärung geben, weil Gefühle und Wille gleichzeitig gehemmt sind, wenn auch oft die ersten noch mehr als der letzte [1]). Wir müssen uns also zu anderen wenden, selbst wenn hier die Abulie keine so schwere ist, wie sie zuweilen besonders bei hysterischen Depersonalisationen vorliegt.

Ein typischer Fall solcher nicht mit Athymie verbundenen, reinen Abulie ist der Coleridges, eines englischen Dichterphilosophen aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts, der auf seine Zeit einen sehr bedeutenden Einfluß ausübte [2]). Trotz großer intellektueller Begabung war er von einer sehr weitgehenden Willensschwäche, die sich selbst auf seine geistige Produktivität erstreckte, so daß es ihm nicht gelang, aus ihr etwas Großes zu machen. Die intellektuellen Prozesse entbehrten bei ihm jeder festen volitiven Leitung.

„Das Gesicht Coleridges und sein Äußeres — beschreibt ihn Car-„lyle sehr charakteristisch — hatte bei einem allgemeinen Gepräge von „Güte und Liebenswürdigkeit etwas Weiches und Unentschlossenes. Man „sah, wie schwach er trotz seiner Fähigkeit zur Kraftentwicklung war. Seine „Gliedmaßen hingen schlotternd am Körper, und mit gebeugten Knien „wankte er in gebückter Haltung einher. Sein Gang hatte auch im übrigen „etwas Verwirrtes und Unregelmäßiges; wenn ihn z. B. sein Weg durch „eine Gartenallee führte, konnte er sich niemals endgültig für eine der beiden „Seiten entscheiden und bewegte sich immer in einer Zickzacklinie. Seine „Unterhaltung strömte von Gedanken und Worten förmlich über; sie hatte „aber stets im buchstäblichen Sinne des Wortes den Charakter eines Selbst-„gespräches, denn er duldete keine noch so respektvolle Unterbrechung „und wies jede fremde Beifügung oder Anmerkung, selbst wenn sie in der „besten Absicht ihn aufzuklären gemacht wurde, als etwas ganz Überflüssiges „und nicht zur Sache Gehöriges von sich. Dazu bewegte sich seine Rede „nicht wie ein Fluß in einer bestimmten Richtung, sondern strömte in un-„entwirrbarem Laufe nach allen Seiten, so daß sie in ihren wirbelnden Ver-„schlingungen oft einem Meeresstrudel glich. Mit Schrecken merkte man, „daß seiner Gedankenentwicklung jedes Ziel fehlte und daß sie häufig so-„gar der bloßen Verständlichkeit entbehrte: Man konnte sich in diesem „Chaos mit seinen gewöhnlichen Begriffen einfach nicht zurechtfinden und „fühlte sich verschlungen und beinahe ertränkt von der Flut geistreicher

[1]) Auch Störring weist daraufhin, daß diese Zustände mit der echten Abulie nicht zusammenfallen. Vorles. über Psychopathol., S. 441 f.

[2]) Über Coleridges wissenschaftliche Bedeutung vgl. den Essay John Stuart Mills, Coleridge (Werke, Deutsche Ausgabe von Gomperz, Bd. X, 1874, S. 187—252).

„Worte, die sich uferlos und unaufhaltsam ergoß, als ob es gelte die ganze „Welt unter Wasser zu setzen . . .[1])."

Damit steht ganz in Übereinstimmung, daß Coleridge lange Zeit hindurch, Woche um Woche, bei seinem großmütigen Verleger um Geld bettelte, da er nicht den Willen aufbrachte, mehrere fertige Gedichte zum Druck niederzuschreiben.

Als zweiter Fall diene uns der des Genfer Philosophieprofessors Amiel, der ebenfalls einen hohen Grad von Mangel an Willen zeigt. In seinem hinterlassenen Tagebuch Fragments d'un journal intime findet sich eine Unzahl von Angaben über die Schwäche seines Willens, die auch bei ihm keine merkliche Gefühls- und Intelligenzherabsetzung mit sich brachte. Ich gebe mehrere charakteristische Stellen aus dem Tagebuch wieder, die in sein Seelenleben Einblick gewähren, das infolge der Abulie von unablässiger Selbstbeobachtung begleitet war, auch hierin vollkommen übereinstimmend mit den psychasthenischen und hysterischen Athymabulien. Der Verfasser ist auch wissenschaftlich trotz vielseitiger, besonders psychologischer Begabung völlig unproduktiv gewesen. In dieser Hinsicht bildet er ein eigenartiges Gegenstück zu dem ihm im Punkte der allgemeinen Abulie psychisch sehr verwandten Maine de Biran, der aber, obwohl auch zu stetem Träumen und Selbstbeobachtung aufs tiefste geneigt, einen hinreichend starken Forschungsdrang besaß, um in der Geschichte der französischen Philosophie zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts eine höchst ehrenvolle Stellung einzunehmen.

Die große Qual Amiels war die Notwendigkeit im Leben zu wollen:

„J'ai peur de la vie subjective et recule devant toute entreprise, de„mande ou promesse qui me réalise; j'ai la terreur de l'action et ne me „sens à l'aise que dans la vie impersonnelle, désintéressée, objective de la „pensée. Pourquoi cela? par timidité. D'où vient cette timidité? du dé„veloppement excessif de la réflexion, qui a réduit presque à rien la spon„tanéité, l'élan, l'instinct et par là même l'audace et la confiance. Quand „il faut agir, je ne vois partout que causes d'erreur et de repentir, me„naces cachées et chagrins masqués[2])."

„La coupe que je demande toujours de voir s'écarter de moi, c'est „la nécessité de vouloir, c'est l'obligation de me décider, de me résoudre „et d'agir[3])." „Ma croix c'est l'action[4])."

[1]) Zitiert bei Ribot. Die Krankheiten des Willens, deutsch, S. 83.
[2]) A. a. O., Bd. I, S. 90f.
[3]) Ebenda, S. LIII. — [4]) Ebenda, S. 150.

Ich bitte nun mit diesen sowie den an anderen Stellen[1]) zitierten Angaben die bei Depersonalisationen auftretenden zu vergleichen, wie ich sie anderwärts mitgeteilt habe[2]). Niemand wird im Zweifel sein, daß der Zustand ein ganz anderer ist, das eine Mal sind Gefühle im reichsten Maße vorhanden, das andere Mal fehlen auch sie. Ebenso besteht kein Zweifel, daß Amiel sich von reichem Leben erfüllt wußte, es kommt ihm nicht in den Sinn, zu sagen: es sei ihm, als existiere er nicht oder dgl. Er fühlt sich von tausend Gefühlen und Affekten bewegt, das sagt jede Zeile seines Tagebuches. Ebenso fühlte sich auch Coleridge als lebendige Persönlichkeit.

Der Bericht Carlyles und ebenso Coleridges Selbstzeugnisse[4]) zeigen unmittelbar, wie reich sein Gefühlsleben war und wie sehr er sich unmittelbar am Leben fühlte. Die Abulie (im Sinne einseitiger Schwächung des Willens im eigentlichsten Sinne) bedeutet also keine Depersonalisation. Die Gefühle sind eben doch das bei weitem wesentlichste Stück des Persönlichkeitsbewußtseins. Solange sie erhalten sind, erlischt dasselbe nicht wirklich, es treten nicht die typischen Klagen der Depersonalisierten auf, auch wenn der Wille schwer herabgesetzt ist.

Eine andere Frage ist es, ob diese Herabsetzung des Willens überhaupt von Einfluß auf das Selbstbewußtsein ist. Das ist nicht zu leugnen: Diese Personen, die keinen starken Willen haben, fühlen sich als weiche, wie zerfließende Persönlichkeiten ohne festen inneren Kern. Gerade die starken Willenstendenzen sind es, die der Person ihren festen Stand der Welt gegenüber geben. Fehlen sie, so erlischt zwar das Selbstgefühl keineswegs, aber es verliert an scharfer Umrissenheit. Die Person fühlt sich weiter als voll lebendig, sie erlebt sich in tausend Schwingungen des Gefühls, aber das Bewußtsein des Gegensatzes zur

---

[1]) Vgl. S. 99f., 224.

[2]) Journal für Psychol. und Neurol., Bd. IX, S. 29ff.

[3]) Auch Th. de Quincey, der durch Opiumgenuß abulisch geworden war, gibt an: „Der Opiumesser verliert durchaus nichts von seiner sittlichen Feinfühligkeit und behält sein ganzes höheres Streben; sehnsüchtig und ernstlich wie in seinen gesunden Tagen wünscht er Dinge ausführen zu können, die ihm als ausführbar erscheinen und zu denen ihn sein Pflichtgefühl treibt.“ (Zitiert bei Ribot, Der Wille, S. 36f.)

[4]) z. B. Anima poetae; Confessiones; Biographia literaria.

Welt, der Kluft zwischen sich selbst und anderen Ichen wie auch dem Objektiven läßt nach, wie wir das schon in leichterem Grade an uns selbst bemerken, wenn wir uns müde und abgespannt fühlen. Dieses Phänomen zeigt sich bei Amiel hochgesteigert. Niemals findet sich bei ihm eine Äußerung von der Art, daß er keine Gefühle mehr habe. Wohl aber findet sich der wichtige Ausspruch: „Ce qui me manque, c'est le caractère, le vouloir, l'individualité[1])." Eben das, was wir als ‚Persönlichkeit' bezeichnen, ein festes System von Dispositionen, Gefühlen, Trieben und klaren Wollungen, das fehlt, — nicht in dem Sinne, daß die psychischen Prozesse überhaupt fehlten (zumal die Gefühle sind ja vorhanden), aber es fehlt in dem Sinne, daß sie kein festes dauerndes Charaktersystem bilden, besonders fehlen feste konstante Willenstendenzen, die das eigentliche Rückgrat aller Personalität sind. Sie fehlen sogar nicht nur in dem Sinne, daß sie nur wechselten wie die Gefühle, sondern sie fehlen fast überhaupt. Das unterscheidet Amiel von gewissen nur unbeständigen, sonst aber willenserregbaren Charakteren: diese haben in den meisten Augenblicken stärkere Triebe und Willenstendenzen, aber dieselben sind nicht anhaltend, sie wechseln fortgesetzt. Es existieren bei ihnen immer Willensimpulse, wenn auch immer wieder andere; das gibt ihnen ein fast permanentes, wenn auch aus lauter kleinen aneinandergefügten Stücken zusammengesetztes Personalitätsgefühl gegenüber der Welt. Bei Amiel dagegen wechseln sie nicht bloß, sondern er ermangelt überhaupt ihrer. Und darum zerfließt er in die Welt, jedem Gefühlseindruck preisgegeben und sich ihm überlassend. Wahrscheinlich kommen wohl auch noch primäre Änderungen in den Gefühlsdispositionen hinzu[2]). So ensteht jener völlige Mangel an Konstanz des Persönlichkeitserlebnisses, den die folgenden Selbstzeugnisse zeigen, wobei es für uns hier gleichgültig ist, wie weit die Ausdrücke, die Amiel zur Anwendung bringt, auf Neigung zu Urteilstäuschungen zurückgehen.

Auch das Gefühlsleben des Normalen zeigt stets leichte Änderungen und Schwankungen, die nur durch die konstanten Willenstendenzen in Schranken gehalten werden. Bei Amiel

[1]) A. a. O., Bd. I, S. LIII, vgl. S. L u. XLI.

[2]) Es möchte sein, daß diese Änderungen an sich gar nichts Abnormes sind.

fehlen diese und so finden die Tendenzen zu Gefühlsschwankungen in ihm keinen Widerstand[1]).

„L'énergique subjectivité qui s'affirme avec foi en soi, qui ne craint „pas d'être quelque chose de particulier, de défini, sans avoir conscience „ou honte de son illusion subjective, m'est étrangère. Je suis, quant à „l'ordre intellectuel, essentiellement objectiv, et ma spécialité distinctive „c'est de pouvoir me mettre à tous les points de vue, de voir par tous „les yeux, c'est-à-dire de n'être enfermé dans aucune prison individuelle. „De là aptitude à la théorie et irrésolution dans la pratique; de là talent „critique et difficulté de production spontanée, de là aussi, longue incerti„tude de convictions et d'opinions . . . (Bd. I, S. 30 f.)"

„Quel éternel va et vient que ma vie intérieure! Quelle instabilité „de goûts, d'élans, d'attraits et de répugnances! . . . Ma faculté essentielle „est la souplesse de métamorphose, l'intelligence des diversités infinies de „la vie dans les divers êtres. Répéter et reproduire en moi par l'intelligence „sympathique toutes les existences individuelles m'est plus facile que de vivre „de ma propre vie." (S. LIIf.) „Je suis fluide, il faut m'y résigner." (S. 96.)

Genau dem gleichen Erlebnis innerer Inkonstanz begegnen wir auch bei Maine de Biran[2]) (mit dem Unterschiede, daß er nicht die extreme Einfühlungsfähigkeit Amiels besaß).

„Je sens que je ne puis rien, mon activité est nulle, je suis absolument „passif dans mes sentiments, je suis presque toujours ce que je ne voudrais „pas être et presque jamais tel que j'aspire à être." (S. 123.) „De quoi „dépend donc l'état de mon âme? D'où viennent ces sentiments confus, „tumultueux aux travers desquels je ne me connais plus? Je fuis l'agitation, „et sans cesse elle se reproduit en moi malgré mes efforts; ma volonté „n'exerce aucun pouvoir sur mon état moral; elle approuve ou elle blâme, „elle adopte ou elle rejette; elle se complaît ou elle se déplaît; elle se „livre où elle fuit tels ou tels sentiments donnés, mais jamais elle ne les „procure, jamais elle ne les écarte. Qu'est-ce donc que cette activité „prétendue de l'âme? Je sens toujours son état déterminé par tel ou tel „état du corps." (S. 123.) „Je ne puis garder nulle forme constante, et „mes principes me paraissent bien ou mal fondés, selon que je suis dans telle „ou telle disposition." (S. 128.) „Je suis un être ondoyant divers et sans „consistance." (S. 185.) „Je ne sais s'il existe d'homme dont l'existence „soit si variable que la mienne." (S. 127.)

Diese Zeugnisse zeigen mit hinreichender Deutlichkeit, daß die Schwächung des Willenslebens durchaus keine derartige Störung des Selbstbewußtseins mit sich bringt, wie sie für die Athymiezustände so höchst charakteristisch ist. Nur die feste Umrissenheit eines seiner selbst gewissen Personalbewußtseins fehlt.

[1]) Deshalb ließen sich Gesetze der Gefühlsschwankungen bei ihm vielleicht besonders leicht feststellen, weil dieselben infolge des Fehlens von Willenswiderständen so viel größere sind.

[2]) Vgl. sein Journal intime, mitgeteilt bei E. Naville, Maine de Biran. Sa vie et ses œuvres. Paris 1857.

Achtes Kapitel.

Das Ich.

Das Ergebnis alles Vorangegangenen ist, daß alle eigentlich psychischen Prozesse Zustände oder Funktionen eines Subjektes sind, einem Ich zugehören, von ihm ausgehen und ohne ein solches nicht möglich sind[1]). Bei allen solchen Vorgängen, wie dem Perzipieren, dem Apperzipieren, dem Vorstellen, dem Urteilen, dem Zweifeln, dem Fühlen und Wollen, überall ist die Frage unabweisbar: Wer perzipiert, wer apperzipiert, wer stellt vor usw. Und stets kann die Antwort nur lauten: Ein Ich perzipiert, apperzipiert usw. Von allen diesen Vorgängen ist ihrem Wesen nach das Subjektmoment unabtrennbar. Damit ist aber auch bereits fast alles gesagt, was sich von diesem Subjekt, diesem Ich selbst, abgesehen von seinen Zuständen und Funktionen, aussagen läßt.

Zu beachten ist, daß das Ich nicht etwa in einer Reihe mit den übrigen Gegenständen der Apperzeption steht.

Stumpf nun meint: „Der Ich-Gedanke hat nichts mit dem allgemeinen Gegenstandsbegriffe zu tun; er ist nicht etwa das notwendige Korrelat dazu, sondern selbst nur eine besondere Form davon[2])." Auch wir erkennen natürlich an, daß das Ich ein besonderer Gegenstand der apperzeptiven Wahrnehmung ist. Wir vertreten sogar mit Nachdruck die Ansicht, daß das Ich sich wenigstens innerhalb gewisser Grenzen in seinen Zu-

[1]) Die gleiche Auffassung auch bei St. Witaseck, Grundlinien der Psychologie, Leipzig 1908. Unter allen neueren, das Gesamtgebiet der Psychologie behandelnden Lehrbüchern gibt Witaseck die zutreffendste Lehre vom Ich. Aber auch bei ihm gehen die Konzessionen an die materialistisch-physikalische Psychologie noch zu weit. — Ebenso spricht A. Messer (Einführung in die Erkenntnistheorie, Leipzig 1909, S. 83 f.) von dem „Ich, das als Subjekt die Akte des Denkens, Fühlens und Wollens als die seinigen erlebt." (Vgl. auch Empfindung und Denken, Leipzig 1908, S. 47.)

[2]) Zur Einteilung der Wissenschaften, S. 8 f.

ständen und seiner Funktionstätigkeit selbst zu beobachten, eigentlich wahrzunehmen vermag. Unrichtig würde es mir dagegen erscheinen, anzunehmen, daß das Ich sich von den übrigen, den objektiven Apperzeptionsinhalten nicht unterscheidet, sondern ein Gegenstand wie die übrigen objektiven Inhalte resp. die psychischen Prozesse sei. Es ist weder ein Objektives, wie die Sinnesinhalte usw., noch auch ein psychischer Vorgang neben den übrigen, kein Affekt, keine Funktion. Sondern es ist eben das diesen Zuständen und Funktionen zugrunde liegende rätselhafte Etwas, dessen Zustand oder Funktionen jene Prozesse sind [1]).

Die Eigenart und damit überhaupt das spezifisch Wesentliche am Ich wird völlig verkannt, wenn man es zu einem Gegenstand wie die anderen macht.

Auch mit den von Rehmke ausgesprochenen Anschauungen decken sich die hier vertretenen nicht. Es scheint mir nicht angängig, das Subjekt zu einer Bestimmtheit des Bewußtseins selbst werden zu lassen. Das Bewußtsein ist eine Funktion des Subjektes, dies letztere ist das erste. Nicht das Bewußtsein zeigt eigentlich Bestimmtheiten, sondern das Subjekt.

Nur durch die Nichtbeachtung dieses eigentümlichen Charakters des Ich ist es zu erklären, wie ferner Hume schreiben konnte:

„Wenn ein Eindruck die Vorstellung des Ich veranlaßte,
„so müßte dieser Eindruck unser ganzes Leben lang unverän-
„dert derselbe bleiben; denn das Ich soll ja in solcher Weise
„existieren. Es gibt aber keinen konstanten und unver-
„änderlichen Eindruck. Lust und Unlust, Freude und Kümmer-
„nis, Affekte und Sinneswahrnehmungen folgen aufeinander;
„sie existieren nicht alle zu gleicher Zeit. Also ist es unmög-
„lich, daß die Vorstellung unseres Ich aus irgend einem dieser
„Eindrücke oder überhaupt aus irgend einem Eindruck stamme;
„folglich gibt es keine derartige Vorstellung“ [2]).

---

[1]) Ähnlich Schuppe: „Das Ich erweist sich im unmittelbaren Bewußtsein als etwas, was nur Subjekt sein, nur Eigenschaften haben, Tätigkeiten ausüben kann, niemals aber etwas anderes zu seinem Substrate haben, an etwas anderem haften, ihm als seine Eigenschaft oder Tätigkeit zukommen kann. Es bedarf nicht nur keines Substrates, sondern kann auch keins haben.“ (Schuppe, Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik. Berlin 1894. S. 16.)

[2]) Hume, Traktat über die menschliche Natur, deutsch von Lipps, Bd. I (1895), S. 326. (Teil IV, Abschnitt 6.)

Auch diese Äußerungen verkennen gänzlich die spezifische Eigenart des Ich. Das Ich ist nicht ein Gefühl oder eine besondere Funktion oder gar ein Empfindungsinhalt, sondern es ist das, dessen Zustand das Gefühl ist, von dem die Funktionen ausgehen, und in dessen Bewußtsein die Empfindungsinhalte gegenwärtig sind.

Abstrahiert man von den Zuständlichkeiten und Akten des Ich, so ist es freilich ebenso schwer zu fassen, wie etwa die Farbe, die keine Intensität mehr hat. Überall, wo immer uns ein Ich entgegentritt, befindet es sich auch in einem bestimmten Zustande oder vollzieht es eine Funktion. Sucht man es noch außer den Akten und Gefühlen, so kann es niemals gefunden werden.

Schuppe hat deshalb geradezu sagen zu können geglaubt, daß das Ich, das nicht mehr Bewußtseinsinhalte habe, aufhöre, ein individuelles Ich zu sein, und etwas Abstraktes werde[1]). Das Subjekt, aus dem die Reflexion alle Bewußtseinsinhalte habe schwinden lassen, also das Subjekt κατ' ἐξοχήν, sei „das ärmste und leerste Ding der Welt". „Seine Existenz ist unbezweifelbar, aber es existiert doch nur in dem wirklichen ganzen bewußten Ich, gegenüber, d. h. also zusammen mit seinem Inhalte, für sich gedacht aber ist es eine Abstraktion. . . Dieses Ich ist ein nur abstrahendo denkbares begriffliches Moment des ganzen und wirklich bewußten Ich[2])."

Am besten wird man die Sachlage dadurch charakterisieren, daß man das Ich-Moment — im Sinne von Husserls Terminologie[3]) — als einen unselbständigen Gegenstand bezeichnet. Es scheint mir jedoch keineswegs, daß das isolierte Ich aufhört, ein individuelles Ich zu sein, und zum Begriff werde, wie das besonders scharf Rehmke ausgesprochen hat:

„Wenn wir . . . vom Subjekt der Seele reden, so meinen wir nicht „etwa ein Einzelwesen, sondern die das Einzelwesen begründende einheit-„stiftende Bestimmtheit der Seele. Dies Subjekt der Seele also ist, wie „die anderen seelischen Bestimmtheiten, Allgemeines und nicht etwa Einzi-„ges, was ja nur Einzelwesen sein kann . . . Das Subjekt der Seele ist „mithin ein einfaches Allgemeines, aber ist trotz alledem eine besondere „Bestimmtheit jedes Seelenaugenblickes. Keineswegs aber gibt es — was „daraus, daß das Subjekt der Seele einfaches Allgemeines ist, klar sein muß

[1]) Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik, Berlin 1894, S. 18 f., 27.
[2]) Erkentnistheoretische Logik, Berlin 1878, S. 82.
[3]) Logische Untersuchungen, Bd. II, S. 224 ff.

„— besonderes Subjekt, sei es des einen Seelenaugenblickes gegenüber dem „des anderen, sei es der einen Seele gegenüber dem anderer Seelen. Dies „Subjekt ist eben als einfaches Allgemeines für alle Augenblicke einer „Seele und für alle Seelen ein und dieselbe einheitstiftende Bewußtseins-„bestimmtheit. Jede der anderen drei besonderen Bestimmtheiten irgend „eines Seelenaugenblicks, z. B. jedes einzelne Wahrnehmen, ist zu zergliedern „in sein Allgemeines, ‚Wahrnehmen schlechtweg' und in seine Besonder-„heit, die das, was wir gerade in diesem Augenblick wahrnehmen, ausmacht.

„Das einheitstiftende Subjekt der Seele ist als einfaches Allgemeines „notwendig ein und dasselbe für alle Seelen und jeder einzelnen Seele not-„wendig zugehörig als die eine ihrer wesentlichen Bestimmtheiten. Was „nun die einzelnen Seelen verschiedene Einzelwesen sein läßt, kann also „in keiner Weise in dem Subjekt der Seelen seinen Grund haben, sondern „das beruht einzig und allein auf der verschiedenen Besonderheit, in der „die anderen drei Bestimmtheiten, die gegenständliche, die zuständliche und „die denkende Bewußtseinsbestimmtheit, auftreten können[1])."

Diese Ausführungen scheinen mir nicht haltbar zu sein. Wodurch sollten sich in diesem Falle etwa zwei Seelen unterscheiden, die überhaupt nur zuständliche Bestimmtheiten von genau derselben Art hätten? Sie müßten identisch sein, was durchaus nicht einleuchtet. Überhaupt müßten nach dieser Auffassung Seelen stets identisch sein, sobald sie in jener dreifachen Weise gleichartig bestimmt wären, was doch ganz offenbar nicht der Fall wäre. Sie blieben nichtsdestoweniger zwei Individuen. Ferner schließt jenes Bewußtseinhaben bereits den Begriff des Ich in sich. Es gibt kein Bewußtsein, das nicht von einem Ich ausginge.

Von größter Wichtigkeit ist das Axiom, daß es immer dasselbe Ich ist, dessen Zustände unsere Gefühle sind, und von dem die Funktionen ausgehen. Sonst wären es eben überhaupt nicht unsere Funktionen und Gefühle[2]), die erlebt zu haben wir uns erinnern. Wir blieben nicht dauernd wir selbst im Wechsel der Zeit.

Selbstverständlich ist ein zwingender Beweis für die Identität unseres Ich in dem Sinne, daß keine „Vertauschung" unseres Selbst in der Art, wir Kant sie fingiert, stattgefunden hat, unmöglich. Kant hat vollkommen recht, wenn er bemerkt:

„Eine elastische Kugel, die auf eine gleiche in gerader „Richtung stößt, teilt dieser ihre ganze Bewegung, mithin

[1]) J. Rehmke, Die Seele des Menschen, 2. Aufl., Leipzig 1905, S. 67 f.

[2]) Ebenso Schuppe: Das Ich als Subjekt vermöge auch in allen Veränderungen seine Identität festzuhalten (Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik, Berlin 1894, S. 21).

„ihren ganzen Zustand (wenn man bloß auf die Stellen im „Raume sieht) mit. Nehmt nun, nach der Analogie mit der- „gleichen Körpern, Substanzen an, deren die eine der anderen „Vorstellungen samt deren Bewußtsein einflößte, so wird sich „eine ganze Reihe derselben denken lassen, deren die erste „ihren Zustand samt dessen Bewußtsein der zweiten, diese „ihren eigenen Zustand samt dem der vorigen Substanz der „dritten, und diese ebenso die Zustände aller vorigen samt „ihrem eigenen und deren Bewußtsein mitteilte. Die letzte „Substanz würde also aller Zustände der vor ihr veränderten „Substanzen sich als ihrer eigenen bewußt sein, weil jene zu- „samt deren Bewußtsein in sie übertragen werden, und dem „unerachtet würde sie doch nicht eben dieselbe Person in „allen diesen Zuständen gewesen sein [1])."

Eine solche Hypothese ist aus den Bewußtseinsinhalten selbst in der Tat niemals zu widerlegen [2]), obschon sie niemand für wahrscheinlich halten und ernsthaft vertreten dürfte. Aber selbst wenn das geschähe, würde dieser Punkt für unsere theoretischen Grundansichten nur sekundär sein. Ob das Ich, das glaubt, dann und dann dies und das erlebt zu haben, es damals wirklich erlebt hat, oder ob es sich nur um eine Pseudoerinnerung handelt, das ist für uns im Prinzip sehr belanglos. Wichtig ist für uns nur, daß, um wirklich etwas selbst erlebt zu haben, das damals vorhandene Ich identisch sein muß mit dem jetzigen. Eine These, die durch Kants Ausführungen nicht erschüttert, sondern vielmehr durch sein Beispiel nur bekräftigt und als unaufgebbar erhärtet wird [3]).

---

[1]) Kant, Kritik der reinen Vernunft, Leipzig (Ausgabe Kehrbach), S. 309.

[2]) Wenn das Subjekt aber etwa gleichzeitig neben den Pseudoerinnerungen noch echte hätte, so daß es sich also z. B. zu erinnern meinte, es wäre zu einem gewissen Zeitpunkt körperlich gleichzeitig an zwei verschiedenen Orten gewesen, so würde es sofort darauf aufmerksam werden, daß die Erinnerungen unmöglich beide richtig sein können.

[3]) Auf die Paralogismen selbst, die die Psychologie wenig angehen, kann ich hier nicht näher eingehen. Es muß das einer besonderen Auseinandersetzung überlassen bleiben. Dieselbe wird dann gleichzeitig auf die sehr interessanten und auch sachlich bemerkenswerten Veränderungen in den Ansichten Kants von der Mitte der sechziger Jahre an bis zur Vollendung der Kritik der reinen Vernunft einzugehen haben. — Zur Kritik der Kantischen Ichlehren mit besonderer Rücksicht auf ihre Ausgestaltung durch Liebmann vgl. vornehmlich E. Adickes, Liebmann als Erkenntnistheoretiker, Kant-Studien, Bd. XV, 1910, S. 9 ff.

Es sei, um Mißverständnisse zu vermeiden, auch noch ausdrücklich bemerkt, daß wir mit dem Ich nicht irgend eine Substanz hinter den Funktionen und Gefühlen meinen — einen solchen Standpunkt hat besonders Eduard von Hartmann vertreten, er hält ein absolutes Weltsubjekt für den Träger der Prozesse[1]) — sondern wir meinen das Ich, das in den Funktionen und Gefühlen unmittelbar zutage tritt. Jedes Denken, jedes Fühlen und Wollen ist eben das Denken, Fühlen und Wollen eines bestimmten Ich, das mit und in diesen Vorgängen gegeben ist. Es würde also keineswegs unserem Standpunkte entsprechen, wenn man ihn etwa mit dem folgenden von Stumpf also formulierten (und abgelehnten) identifizieren wollte:

„Bewußtsein der psychischen Funktionen ist nicht ohne weiteres Be-
„wußtsein einer Substanz hinter den Funktionen. Die Funktionspsychologie
„ist verträglich mit der Anschauung, daß die Seele zu fassen sei als ein
„Ganzes von Funktionen und Dispositionen, wobei dann natürlich auch der
„Körper ebenso nur als ein Ganzes physischer Vorgänge, Eigenschaften,
„Kräften, Dispositionen gilt, die Ansichten über das Verhältnis dieser
„beiden Komplexe zu einander aber zunächst völlig frei bleiben. Glaubt
„man gleichwohl Gründe zu haben zu jenem Ganzen psychischer Funktionen
„und Dispositionen, das wir Seele nennen, noch eine uns nicht gegebene
„Konstante hinzuzudenken, oder sie als einen zwar mitgegebenen, aber
„nicht für sich bemerkbaren Teil jenes Ganzen zu betrachten, so ist sie
„doch eben immer nur erschlossen, nicht unmittelbar gegeben[2])."

Eine solche Substanz hinter dem psychischen Leben nehmen auch wir nicht an. Aber insofern besteht ein prinzipieller Unterschied zu Stumpf, als daran festgehalten werden muß, daß das psychische Leben bereits selbst eine höchst zusammengesetzte Zuständlichkeit und Funktionsweise eines Ich ist, und daß dieses Ich auch im Bewußtsein in den psychischen Prozessen unmittelbar gegenwärtig ist. Es wird nicht erschlossen, hinzugedacht, sondern es ist unmittelbar in der Erfahrung gegeben, als in allen psychischen Vorgängen enthalten. — Diese Auffassung liegt denn auch praktisch — nicht notwendig stets auch theoretisch — jeder psychologischen Untersuchung zugrunde. Es ist nicht abzusehen, wie sonst

[1]) Die Einheit des Individuums erklärt er teils physiologisch, teils durch Bezugnahme auf den Zusammenhang der Funktionen. Vgl. Die moderne Psychologie, Leipzig 1901, S. 280—316. Dort auch die wesentlichsten Hinweise auf Ausführungen in seinen übrigen Werken.

[2]) Stumpf, Erscheinungen und Funktionen, S. 9.

überhaupt psychologische Analysen stattfinden sollen. Nur solange keine faktische Analyse vollzogen wird, sondern allgemeine theoretisch-konstruktive Aspekte geboten werden, kann davon abgewichen werden, wenn auch dann natürlich nur unter inneren Widersprüchen.

Einen ganz eigentümlichen Weg hat Lipps eingeschlagen: er nimmt neben oder gleichsam unterhalb des empirischen Ich, in bezug auf dessen Bestimmung eine wesentliche Differenz gegenüber dem hier vertretenen Standpunkt wohl nicht besteht, noch ein reales Ich an. In seiner römischen Kongreßrede, „Die Wege der Psychologie", heißt es[1]):

„ . . . Es gibt nur eine einzige Antwort auf die Frage, was die „Verschiedenheit der individuellen Iche für uns ausmache. Diese Antwort „liegt schon in dem Worte ‚individuelles Bewußtsein'. Wir meinen damit „das Bewußtsein eines bestimmten einzelnen Individuums. ‚Dies individuelle „Bewußtsein' das ist das Bewußtsein dieses, ‚jenes individuelle Bewußt-„sein' ist das Bewußtsein jenes Individuums, d. h. ‚dies' Bewußtsein ist das „Bewußtsein, das diesem Individuum, ‚jenes' Bewußtsein ist dasjenige, das „jenem Individuum zugehört oder von ihm gehabt wird.

„Und was ist hier mit dem ‚Individuum' gemeint? Nun eben das-„jenige, dem ein Bewußtsein ‚zugehört' oder das ein Bewußtsein ‚hat'. Dies „aber ist notwendig etwas von dem Bewußtsein Verschiedenes. Das Indi-„viduum, dem ein Bewußtsein zugehört, oder dessen Bewußtsein es ist, „ist nicht wiederum ein Bewußtsein, weder ein einzelnes Bewußtseinser-„lebnis noch ein Zusammenhang von solchen, sondern was wir mit diesem „Individuum meinen, ist etwas Reales; es ist eine Stelle im Zusammenhang „der dinglich-realen Welt. Das Bewußtsein dieses und nicht jenes In-„dividuums, das ist das Bewußtsein, das gebunden ist an diese und nicht „an jene Stelle der dinglich-realen Welt. Indem ich von verschiedenen „Bewußtseinseinheiten oder Ichen spreche, binde ich unweigerlich, mag „ich mir darüber Rechenschaft geben oder nicht, jedes der verschiedenen „Iche an ein solches dinglich Reales, ihm selbst Transzendentes. Ich lege „dem individuellen Ich ein solches zugrunde oder gebe es ihm als reelles „Substrat. Dies Reale, das ‚Individuum', ist für unsere Erkenntnis das „einzige Principium individuationis für die individuellen Iche.

„Sofern dies reale Substrat dem individuellen Bewußtsein zugrunde „gelegt wird, und das Bewußtseinsleben dasjenige ist, was wir zunächst als „‚seelisches' Leben bezeichnen, dürfen wir dieses Substrat ‚die Seele' nennen. „Sofern dasselbe dem individuellen ‚Ich' zugrunde gelegt wird, kann es „ebensowohl ‚das reale Ich' heißen. Was es ist, dies bleibt vorerst unbe-„stimmt. Es ist zunächst nichts als das unbekannte Etwas, das Bewußt-„sein hat."

---

[1]) Atti del V. Congresso Internazionale di Psicologia. Roma 1906, S. 63 f. — Vgl. auch Ausführungen in zahlreichen anderen Arbeiten.

Es ist völlig zutreffend, wenn Lipps betont, den psychischen Prozessen liege ein identisch bleibendes Moment zugrunde. Das ist es ja gerade auch, was uns den Versuchen, das Seelenleben in eine Summe freischwebender Prozesse aufzulösen, widersprechen läßt. Es gibt keine Funktionen, die nicht von einem realen Etwas ausgehen. Dieses Reale aber ist das Ich, das wir alle kennen. Ich verstehe es deshalb nicht völlig, weshalb Lipps hier noch an Stelle und hinter dem erlebten Ich ein transzendentes reales Ich einschieben will. Es will mir scheinen, als ob das ganz unnötig ist und als ob diese Annahme nur eine Verdoppelung, ein Spiegelbild des erlebten Subjektes bedeuten würde. Tatsächlich gibt ja Lipps auch diesem Realen den gleichen Namen: (reales) Ich, und er schreibt ihm alle die Funktionen zu, die wir (und im Grunde sonst auch er) dem empirischen Ich beilegen.

Der Übergang von dem phänomenalen zum transzendenten realen Ich wird bei Lipps meines Erachtens nirgends völlig deutlich. Ich vermag eine Notwendigkeit dazu nicht einzusehen. Die Antwort auf die von ihm berührte Bewußtseinfrage scheint mir nicht anders lauten zu können als: Ich habe Bewußtsein, ich, das Subjekt, das ich mich beim Bewußtseinshaben oft wie mit einem Seitenblick selbst erhasche. Es ist wohl Lipps radikal ablehnende Stellung zur Selbstwahrnehmung, die ihn an dieser Stelle stutzig werden läßt und ihn zur Theorie des realen Ich vorwärts getrieben hat.

Erkennt man dagegen an, daß das Ich innerhalb gewisser Grenzen die Aufmerksamkeit auch auf seine eigenen Zustände und Funktionen zu richten vermag, daß es sich selbst zum Gegenstande der Apperzeption werden kann, so ist das Ich, das Bewußtsein hat, eben jenes, das wir in der unmittelbaren Selbstwahrnehmung, soweit sie möglich ist, bemerken. Aber auch wenn die Möglichkeit jeder echten Selbstwahrnehmung völlig bestritten wird, bleibt das Ich, das Bewußtsein hat, jenes, das ich in den rückerinnerten psychischen Zuständen bemerke.

Ein gewisses Analogon zu Lipps' Lehre vom realen Ich bildet die J. St. Mills. Sie stellt zugleich ein überaus merkwürdiges und typisches Beispiel dar, wie durch unbrauchbare Analogien zuweilen ein richtiger Gedankengang auf ein falsches Geleise gerät. Mill ist an sich völlig auf dem richtigen Wege. Er sieht im Grunde ein, daß das Ich in den Funktionen ent-

halten ist, er erkennt ferner, daß es sich in den beobachteten psychischen Prozessen aber wohl nicht völlig erschöpft. Dieser Umstand nun veranlaßt ihn in Gemeinschaft mit dem Übergewicht der naturwissenschaftlichen Tendenzen seiner Zeit das Ich in Parallele mit den physikalischen Körpern zu setzen, die wir überhaupt nur hypostasieren, und von denen wir in keinem Punkte eine unmittelbare Wahrnehmungserkenntnis besitzen. Im Verlaufe dieser analogischen Betrachtungsweise rückt nun das Ich den Körpern immer näher, und die Einsicht, daß wir das Ich ja unmittelbar erleben, geht ihm dabei völlig verloren. Und so entsteht folgender seltsamer Gedankengang:

„Wie unsere Vorstellung des Körpers die einer unerkannten erregen-
„den Ursache von unseren Sinnesempfindungen ist, so ist unsere Vor-
„stellung des Geistes die eines unerkannten Empfängers oder Wahrnehmers
„derselben und nicht dieser allein, sondern aller unserer Gefühle. Wie
„man in dem Körper das geheimnisvolle Etwas erblickt, das den Geist
„zum Fühlen anregt, so ist der Geist das geheimnisvolle Etwas, das fühlt
„und denkt. . . . Es ist notwendig zu bemerken, daß wir über die innerste
„Natur des denkenden Prinzips (mag unter innerster Natur was immer
„verstanden werden), ebenso wie über die innerste Natur der Materie
„völlig im Dunkeln sind und mit unseren Fähigkeiten immer bleiben müssen.
„Alles, wovon wir selbst in betreff unseres eigenen Geistes etwas wissen,
„ist . . . eine Reihe von Gefühlen, d. h. von Sinnesempfindungen, Gedanken,
„Gemütsempfindungen und Willensakten, die mehr oder weniger zahlreich
„und zusammengesetzt sind. Es gibt etwas, was ich mein Ich oder in
„einer anderen Ausdrucksweise meinen Geist nenne und das ich als etwas
„von jenen Sinnesempfindungen, Gedanken usw. Unterschiedenes betrachte;
„ein Etwas, das ich mir nicht als die Gedanken, sondern als das Wesen
„vorstelle, das die Gedanken hat und das ich mir als für immer in einem
„Zustand der Ruhe ohne irgend welche Gedanken denken kann. Aber
„was dieses Wesen ist, davon habe ich, obgleich ich selbst es bin, keine
„Kenntnis, ausgenommen die Kenntnis von der Reihe seiner Bewußtseins-
„zustände. Wie sich mir Körper nur durch die Sinnesempfindungen kund-
„geben, als deren Ursache ich sie ansehe, so gibt sich das denkende Prinzip
„oder der Geist in meiner Natur nur durch die Gefühle kund, deren er
„sich bewußt ist[1])." —

Wir haben jetzt noch einige andere Auffassungen vom Ich Revue passieren zu lassen und zu ihnen Stellung zu nehmen.

Einer der häufigsten Fehler, der gemacht worden ist, besteht darin, daß das Ich mit der Summe seiner Zuständlichkeits-

[1]) Mill, Logik, deutsche Ausgabe Gomperz, Bd. I, S. 68.

weisen und Funktionen verwechselt und diese selbst als einfaches Aggregat angesehen wird.

So vergleicht Taine das Ich mit einer Wandtafel. Wie diese ein höheres Ganzes aus verschiedenen Teilen sei und sich nicht von diesen ablösen lasse, so sei es auch mit dem Ich.

Die Psyche bilde „in Wahrheit ein fortlaufendes Gewebe, in dem „unser Blick willkürliche Abschnitte abgrenzt. Wir machen es, wie jemand, „der eine große Tafel, um sie besser zu übersehen, durch Kreidestriche in „Dreiecke, Quadrate und Rhomben teilt. Die Tafel bleibt eins und unge„teilt; man kann nicht sagen, sie sei die Reihenfolge dieser aneinander „grenzenden Stücke, weil sie ja nur für das Auge geteilt ist; und gleich„wohl ist sie der Reihenfolge dieser Stücke gleich; nähme man dieselben „fort, so ist sie nicht mehr da; sie setzen sie zusammen. In gleicher „Weise bleibt das Ich ungeteilt und eins; man kann nicht sagen, es sei die „Reihe seiner aneinander grenzenden Ereignisse, denn es ist nur für unsere „Wahrnehmung in Ereignisse geteilt, und gleichwohl ist es der Reihen„folge dieser Ereignisse äquivalent. Nähme man sie weg, so wäre es nicht „mehr da, sie setzen es zusammen; wenn wir es von ihnen trennen, so „machen wir es wie jemand, der die Teile der Tafel durchgehen und sagen „wollte: ‚Diese Tafel ist hier ein Quadrat, soeben war sie ein Rhombus, „weiter links ist sie ein Dreieck; ich mag vor- und rückwärts gehen, mir „das Vergangene neu vergegenwärtigen, das Zukünftige ins Auge fassen, „immer finde ich die Tafel unveränderlich, sich selber gleich und einheit„lich, während ihre Einteilung wechselt, sie ist ein bestimmtes, dauerndes „Wesen, d. h. eine unabhängige Substanz, von der die Rhomben, Drei„ecke, Quadrate nur sukzessive Zustände sind.‘ Mittels einer optischen „Illusion schafft dieser ‚jemand‘ ein wesenloses Etwas, ‚die Tafel an sich‘. „Durch eine ähnliche optische Illusion schaffen wir uns ein wesenloses „Etwas, ‚das Ich an sich‘[1])."

Mir scheint diese Argumentation eine recht schwache zu sein. Die Tafel hört streng genommen auf, die Tafel zu sein, sobald ich einen Teil von ihr vernichte. Das Ich dagegen hört niemals auf, das bestimmte Ich zu sein, wenn sein Zustand und die Art, wie es Akte ausübt, sich noch so sehr ändert. Taine beachtet nicht, daß das Ich im vollsten Umfange bereits in jeder einzelnen Funktion erhalten ist, die Tafel dagegen zu ihrem Bestehen alle ihre einzelnen Teile voraussetzt. —

Es ist hier der geeignete Ort, auch der Stellungnahme Husserls Erwähnung zu tun. Der ausgezeichnete Denker wendet sich mit folgenden Worten gegen das Ich als Beziehungszentrum:

[1]) Taine, Der Verstand, deutsch, Bonn 1880, Bd. I, S. 271.

„ . . . In der Tat erscheint in der natürlichen Reflexion nicht der „einzelne Akt, sondern das Ich als der eine Beziehungspunkt der fraglichen „Beziehung, deren zweiter im Gegenstand liegt. Achtet man dann auf das „Akterlebnis, so scheint sich das Ich notwendig durch dasselbe oder in „demselben auf den Gegenstand zu beziehen, und in letzterer Auffassung „möchte man sogar geneigt sein, jedem Akte das Ich als wesentlichen und „überall identischen Einheitspunkt einzulegen. . . .

„Aber leben wir sozusagen im betreffenden Akte, gehen wir z. B. in „einem wahrnehmenden Betrachten eines erscheinenden Vorganges auf, „oder im Spiele der Phantasie, in der Lektüre eines Märchens, im Voll- „zuge eines mathematischen Beweises und dgl., so ist von dem Ich als „Beziehungspunkt der vollzogenen Akte nichts zu merken. Die Ich-Vor- „stellung mag ‚in Bereitschaft' sein, sich mit besonderer Leichtigkeit her- „vordrängen, oder vielmehr sich neu vollziehen; aber nur wenn sie sich „wirklich vollzieht und sich in eins mit dem betreffenden Akte setzt, be- „ziehen ‚wir' ‚uns' so auf den Gegenstand, daß diesem Sich-Beziehen des „Ich etwas deskriptiv Aufzeigbares entspricht. Was da deskriptiv im „wirklichen Erleben vorliegt, ist ein entsprechend zusammengesetzter Akt, „der die Ich-Vorstellung als einen, und das jeweilige Vorstellen, Urteilen, „Wünschen usw. der betreffenden Sache als zweiten Teil in sich enthält[1])."

Diese Argumentation Husserls[2]) scheint mir nicht haltbar zu sein. Es ist selbstverständlich, daß, wenn wir mit unserer Aufmerksamkeit im Akte vollkommen aufgehen, wir von dem Ich als Zentralpunkt des Aktes nichts ausdrücklich wissend wahrnehmen. Das bedeutet aber nicht, daß er nicht vorhanden wäre. Wenn ich einem Klavierspieler aus der Nähe aufmerksam zuhöre, so brauche ich auch nichts von dem Geräusch beim Umschlagen der Noten oder bei der Benutzung des Pedals zu bemerken, kein ausdrückliches Wahrnehmungsurteil darüber fällen, und trotzdem sind diese Geräusche da und werden nach allgemeiner Auffassung auch perzipiert. Ebenso werde ich mir der Intervalle zwischen den einzelnen Tönen und ihrer Intensitätsverhältnisse nicht ausdrücklich bewußt, obwohl auch sie da sind. Es ist etwas durchaus Selbstverständliches, daß ich meist nicht alle Seiten eines Vorganges gleichzeitig gleichmäßig urteilsweise zu bemerken imstande bin. Wenn das schon für das rein Objektive gilt, wieviel mehr wird es für die Akte selbst der Fall sein. Bezeichnet doch Husserl selbst die Richtung der Aufmerksamkeit auf die

[1]) Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. II, S. 355 f.

[2]) Vgl. dazu Dilthey, Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 1905, S. 340 f.

Akte als eine widernatürliche Anschauungs- und Denkrichtung [1]). Kann es da befremden, daß, wenn ich im Akte innerlich aufgehe, d. h. völlig dem inhaltlichen Momente zugewandt bin, daß ich die subjektive Seite nicht in allen ihren Momenten beachte und beurteile? [2]) Zu dieser subjektiven Seite gehört aber auch das Ich, das den Akt ausübt. Dieses Ich ist es, das wahrnimmt, in die Lektüre versunken ist oder sich um einen mathematischen Beweis bemüht. Ein Wahrnehmen, ein Lesen, ein Nachdenken sind nur denkbar als das Wahrnehmen, Lesen und Denken eines Subjektes. Ein Wahrnehmen usw., das nicht das Wahrnehmen eines Ich wäre, ist so wenig denkbar, wie eine Kugel ohne geometrisches Zentrum. Eines ist mit dem anderen gegeben. (Um das Ich im eigentlichen Sinne zu bemerken, müssen wir uns freilich ihm besonders zuwenden, genau so wie wir uns den Intensitätsverhältnissen der Linien eines Gasspektrums zuwenden müssen, wenn wir über sie etwas wissen wollen.) Wer sollte das Ich sein, von dem Husserl sagt, daß es im Akt völlig aufgehe, wenn es nicht ein Subjekt in unserem Sinne gäbe? Irgend eine Funktionskomplexion oder die Vorstellung von ihr könnte es unmöglich sein, denn nach Husserl sind diese bei jenem Aufgehen nicht als deskriptives Moment vorhanden.

Das Aufgehen in etwas bedeutet nicht, daß das Ich fehlt, sondern nur, daß es über sein Vorhandensein und seine Beteiligung in dem Vorgange kein Wahrnehmungsurteil mehr fällt.

Das Ich ist eben in Wahrheit etwas gänzlich anderes als die Komplexion der Erlebnisse. Es ist deshalb auch nicht richtig und entspricht nicht dem, was wir unter dem dem Akt zugrunde liegenden Ich meinen, wenn Husserl bemerkt:

„Natürlich ist es, objektiv betrachtet (also auch von dem Stand-
„punkt der natürlichen Reflexion aus) richtig, daß sich das Ich in jedem
„Akte auf einen Gegenstand intentional bezieht. Dies ist ja eine pure

---

[1]) A. a. O., Bd. II, S. 10.

[2]) Es ist völlig richtig, wenn Bolzano deshalb bemerkt, er glaube, „daß das zarte Kind schon manche Urteile und mitunter auch richtige fälle, also Erkenntnisse habe, bevor es auch Selbstbewußtsein erhält. Ich erachte es eben nicht für durchaus notwendig, daß wir, um irgend eine Wahrheit zu wissen, auch an uns selbst denken und das Urteil, daß wir jetzt diese Wahrheit erkennen, zu fällen imstande sein müßten". (Bolzano, Wissenschaftslehre, Bd. III, S. 189.)

„Selbstverständlichkeit, wofern uns das Ich als nichts weiter gilt, denn als „die ‚Bewußtseinseinheit', als das jeweilige ‚Bündel' der Erlebnisse, oder „besser noch als die kontinuierliche, dingliche Einheit, welche sich in den „zu dem einen ‚Ich' gehörigen Erlebnissen konstituiert, weil sie durch die „spezifische und kausale Besonderheit dieser Erlebnisse gesetzlich ge- „fordert ist. Zu dieser Einheit gehört als ein solcher konstitutiver Teil „auch das betreffende intentionale Erlebnis, die betreffende Wahrnehmung, „das Urteil usw. Ist ein Erlebnis von der und der Intention darin präsent, „so hat eo ipso das Ich als das umfassende Ganze diese Intention, sowie „das psychische (sic! — physische?) Ding die Beschaffenheiten, die es als „Teilinhalte konstituieren. Wird der Teil auf das einheitliche Ganze be- „zogen, so resultiert die Beziehung des Habens: das Ganze ‚hat' den Teil; „und so ‚hat' auch das Ich die intentionale Beziehung, es ist das vor- „stellende, urteilende Ich usw. . . . Also der Satz: Das Ich stellt einen „Gegenstand vor, es bezieht sich in vorstellender Weise auf einen Gegen- „stand, es hat ihn als emotionales Objekt seiner Vorstellung, — besagt „genau dasselbe wie der Satz: In dem Ich, dieser konkreten Komplexion „von Erlebnissen, ist ein gewisses, nach seiner spezifischen Eigentümlich- „keit ‚Vorstellen des bezüglichen Gegenstandes' benanntes Erlebnis reell „gegenwärtig. Ebenso besagt der Satz: das Ich urteilt über den Gegen- „stand, soviel wie: es ist in ihm ein so und so bestimmtes Urteilserlebnis „gegenwärtig usw.[1])."

Das Ich, das wir meinen, ist mit jenem Bündel von Erlebnissen nicht identisch. Diese Erlebnisse sind vielmehr bereits Zustände, Funktionen des Ich. Das Ich ist keine Summe, sondern gänzlich einheitlich.

Noch einer anderen Bemerkung Husserls müssen wir Erwähnung tun. Husserl meint:

„Ein Wesen . . ., das etwa bloß Inhalte der Art, wie es die Empfin- „dungserlebnisse sind, in sich hätte, während es unfähig wäre, sie gegen- „ständlich zu interpretieren oder sonstwie durch Erlebnisse vorstellig zu „machen — also erst recht unfähig, sich in weiteren Akten auf Gegen- „stände zu beziehen, über sie zu urteilen und vermuten, sich zu freuen „oder betrüben, zu hoffen und fürchten, zu begehren, zu verabscheuen — „ein solches Wesen würde niemand mehr ein psychisches Wesen nennen „wollen. Es wäre ja ein Wesen derselben Art, wie die phänomenalen „äußeren Dinge, die uns als bloße Komplexionen von sinnlichen Inhalten „erscheinen, und die wir bewußtlose Wesen oder Körper darum nennen, „weil sie aller psychischen Erlebnisse im Sinne der Beispiele ent- „behren[2])."

Auch mit dieser Deduktion kann ich mich nicht einverstanden erklären. Ich vermag nicht zu sehen, welche Übereinstimmung zwischen jenem Wesen, in dessen Bewußtsein nur

[1]) A. a. O., Bd. II, S. 356.
[2]) A. a. O., Bd. II, S. 345 f.

Empfindungsinhalte vorhanden sind, und eben dieser Komplexion von Empfindungsinhalten (so meint es ja wohl Husserl) vorhanden ist. Dieses Wesen, das von den Inhalten Bewußtsein hat, ist keine Komplexion, es ist auch nicht etwa die Komplexion dieser Inhalte selbst. Gerade hier, wo Husserl selbst zu der Formulierung übergeht, daß die Beziehung, die zwischen jenem Wesen und den Empfindungsinhalten besteht, einfach die ist, daß sie seinem Bewußtsein gegenwärtig seien, wird es ganz besonders deutlich, daß dieses Wesen etwas Besonderes, ein unverwechselbares Etwas ist, das den Inhalten in einer ganz besonderen, sonst nirgends in der Welt wiederkehrenden Weise gegenübersteht. Es ist eben jenes Wesen, „in" dessen Bewußtsein jene Empfindungsinhalte vorhanden sind, oder besser, das von ihnen Bewußtsein hat. Auch ein solches Wesen muß durchaus noch ein psychisches genannt werden, weil es eben Bewußtsein hat: Bewußtsein von den Empfindungsinhalten, im Bewußtseinhaben aber bereits das Ich eingeschlossen liegt. Die einfache Tatsache, daß es überhaupt ein Bewußtsein von irgend etwas hat, ist ausreichend, um es als psychisch zu charakterisieren. Jenes Wesen, von dem Husserl spricht, stände den physikalischen Dingen oder den einfachen Empfindungsinhalten in keiner Weise gleich: diese haben kein Bewußtsein, sie sind kein Ich. Das ist der Unterschied gegenüber allen psychischen Wesen: diese sind Iche, die äußeren Dinge sind es dagegen nicht. Jenes von Husserl postulierte Wesen wäre selbst dann ein psychisches, wenn es von sich selbst keinerlei perzeptives Bewußtsein hätte. — Beiläufig notieren wir, wie Husserl, der das Ich in unserem Sinne nicht anerkennen will, durch die Macht der Tatsachen doch an dieser Stelle gezwungen wird, selbst von einem „Wesen" zu sprechen, das diese und jene Funktionen besäße, andere dagegen nicht. —

Gegen die Komplexionsauffassung des Ich in ihrer gewöhnlichen Form müssen wir auch geltend machen, daß eine solche Komplexion von Akten, bei der keine Rücksicht darauf genommen wird, daß jeder Perzeptionsakt ein Akt eines Ich ist, und daß alle Perzeptionen des gemeinten Komplexes von einem und demselben Ich ausgehen, auch dann vorliegen würde, wenn die einzelnen Perzeptionen verschiedenen psychischen Subjekten A, B, C . . . angehörten. Dann hätten wir es allerdings, in gewissem Sinne wenigstens, mit einer ähnlichen Komplexion,

wie bei den Empfindungskomplexionen, die Husserl zum Vergleich heranzieht, zu tun. Eine solche Komplexion von Akten wird aber niemand ein Ich nennen, und Husserl spricht selbst ausdrücklich von dem Fall, wo die Empfindungsinhalte sämtlich in einem und demselben Bewußtsein vorhanden sind. Dazu gehört aber eben, daß sie von einem und demselben Ich ausgehen.

An dieser Stelle liegt deshalb der Ausgangspunkt einer weiteren Ich-Auffassung. Diese versucht das Ich statt auf eine Komplexion, auf einen Zusammenhang von Akten zu reduzieren. Mit anderen Worten: sie versucht den Einheitspunkt, den für uns das Ich darstellt, durch die Annahme einer speziellen eigentümlichen Verkettung der Funktionen zu ersetzen. In ihr soll das Rätsel der Einheit des Bewußtseins seine Auflösung finden. Es ist selbstverständlich, daß ein Denker von dem Range Husserls seine Komplexionstheorie des Ich in diesem Sinne vertieft hat, indem er es als die Verknüpfungseinheit der psychischen Erlebnisse bezeichnet[1]). Den gleichen Standpunkt vertritt auch Dessoir[2]).

Dieser Theorie gegenüber, die heute nicht unbeträchtliche Verbreitung hat und in der französisch-englischen Psychologie sogar eine fast unumschränkte Herrschaft übt[3]), ist die Frage aufzuwerfen: Welcher Zusammenhang, welche Verknüpfung besteht eigentlich zwischen den Inhalten[4]) resp. den Funktionen?

Was erstens die Inhalte anbetrifft, so vermag ich bei ihnen keinen anderen sich durchgängig findenden „Zusammenhang" zu erblicken, als daß sie sämtlich in meinem Bewußt-

---

[1]) Logische Untersuchungen, Bd. II, S. 331.

[2]) Das Unterbewußtsein. Rapport au VIième Congrès International de Psychologie. Genève 1909.

[3]) So liegt sie auch den folgenden, sonst so höchst wertvollen Werken teils ausdrücklich ausgesprochen, teils immanent zugrunde: Alfred Binet, Les altérations de la personnalité, Paris 1892. — Boris Sidis and Simon P. Goodhart, Multiple personality, New-York 1905. — Morton Prince, The dissociation of a personality, London 1907. — Auch bei Pierre Janet (L'automatisme psychologique, Paris 1889 u. ö.; L'état mental des hystériques, Paris 1893—1894; Névroses et idées fixes, Paris 1898—1902; Les obsessions et la psychasthénie, Paris 1903) ist sie die herrschende.

[4]) Die Theorie wird namentlich in der ausländischen Psychologie oft sehr lax formuliert, so daß sie sich auch auf die Inhalte mit bezieht, die an sich für uns oben längst erledigt worden sind.

sein sind, daß allemal ich es bin, der sie perzipiert. — Wenn Inhalte miteinander verschmelzen, seien es nun Töne oder Farben oder andere Empfindungen, dann besteht allerdings noch ein anderer „Zusammenhang" zwischen ihnen als der, daß sie gleichzeitig in meinem Bewußtsein sind. Nun hat man freilich gesagt, alle Bewußtseinsinhalte gingen miteinander eine Verschmelzung ein[1]). Das scheint mir jedoch nicht der Fall zu sein. Zwischen dem Gesichtsinhalt des Papiers vor mir und dem Geruch der Tinte ist eine Verschmelzung nicht konstatierbar. Und ebenso besteht zwischen dem Inhalt der Vorstellung der Farbe des Genfer Sees, die ich in meinem Gedächtnis reproduziere, und dem Geräusch der in der Straße vorüberfahrenden elektrischen Wagen nicht die mindeste Verschmelzung. Wird dergleichen behauptet, so pflegt das fast stets nur mit Rücksicht auf Theorien zu geschehen, für die man derartige Tatsachen, die nun aber einmal nicht vorliegen, nötig hat und deshalb der Wirklichkeit zum Trotz unter Selbsttäuschungen postuliert. Der Zusammenhang, der zwischen Inhalten der genannten Art besteht, reduziert sich vielmehr allein darauf, daß sie gleichzeitig in meinem Bewußtsein sind.

Und selbst wenn es bei den Empfindungsinhalten eine allgemeine Verschmelzung der abgelehnten Art gäbe und sie gar auch noch zwischen den Empfindungs- und Vorstellungsinhalten, sowie auch zwischen den letzteren selbst stattfände, so kann sie unmöglich vorhanden sein zwischen den sensualen und den intellektuellen Inhalten, oder auch zwischen den Inhalten und den Funktionen. Jeder Versuch, die Einheit des Bewußtseins und des Ich auf einen Verschmelzungszusammenhang der psychischen Phänomene zurückzuführen, ist also unmöglich, sobald die Inhalte mit gemeint werden.

Damit kommen wir zweitens zur Auffassung des Ich als Zusammenhang der Funktionen[2]). Auch in diesem Fall gibt es einen sich durchgängig findenden „Zusammenhang" nur insofern, als alle Funktionen meine Funktionen sind. Ich bin es, der wahrnimmt, vorstellt, hofft, fürchtet usw. Das Ich ist

---

[1]) Stumpf, Tonpsychologie, Bd. II, S. 64 ff. und 128. — Lipps, Leitfaden d. Psychologie, 1. Aufl., S. 79 ff.

[2]) Diese Auffassung jetzt auch bei Dilthey, Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1905, S. 341.

in allen diesen Funktionen identisch dasselbe: ich selbst. Ein anderer allgemeiner durchgängiger Zusammenhang besteht auch hier nicht. So wenig zwischen dem Begriff der Zahl, die ich soeben denke, und dem Gesichtsinhalt des Grün, den die Pflanze vor meinen Augen mir darbietet, ein Zusammenhang besteht, so wenig gibt es auch einen solchen zwischen einem Urteilen über den geraden oder ungeraden Charakter jener Zahl und dem Gefühlston, der die Grünwahrnehmung begleitet. Beide Prozesse finden simultan statt, aber ein Zusammenhang besteht zwischen ihnen nur insoweit, als beide Funktionen vom selben Ich ausgehen. Ebenso gibt es zwischen dem Urteil über die Ähnlichkeit zweier Toninhalte und den simultan vorhandenen Gefühlsnachwirkungen eines voraufgegangenen Affektes keinerlei Zusammenhang[1]).

Selbst der große David Hume, der der Vater all dieser Theorien ist, hat, wie gelegentlich schon oben (S. 12) gestreift, diesen Mangel seiner Theorie zugeben müssen: er ist, als er das denkwürdige Nachwort des ersten Bandes des Treatise schrieb, bei nochmaliger Rekapitulation seiner Lehre sich dessen klar bewußt geworden, daß hier die große Lücke seines Gedankenganges gelegen ist, die auch von denen, die Humes Theorien erneuert haben, niemals ausgefüllt worden ist und es auch niemals werden kann.

„ . . . Nachdem ich aber," lauten jene Worte des großen Schotten, „in solcher Weise das angebliche Band zwischen den einzelnen Perzeptionen „beseitigt hatte, ging ich dazu über, das verknüpfende Prinzip zu be„zeichnen, das sie wirklich aneinander binde und uns veranlasse, ihnen „reale Einfachheit und Identität zuzuschreiben. Und hier bin ich mir be„wußt, nur eine mangelhafte Erklärung gegeben zu haben. Lediglich die „anscheinende Evidenz der vorausgehenden Erörterungen konnte mich ver„anlassen, sie mir gefallen zu lassen. Sind Perzeptionen gesonderte „Existenzen, so können sie ein Ganzes bilden nur auf Grund einer wechsel„seitigen Verknüpfung. Keine Verknüpfung zwischen gesonderten Existenzen „kann aber vom Verstand (an ihnen selbst) entdeckt werden. Wir fühlen

[1]) Ich setze dabei natürlich voraus, daß unter Zusammenhang der Funktionen irgend ein deskriptiv phänomenologisches Moment verstanden wird, das sie zur Bewußtseinseinheit zusammenschließen soll. — Wird die Theorie von jemand aber so verstanden, daß mit dem Zusammenhang der Funktionen einfach gemeint wird, daß sie miteinander kausal zusammenhängen, so ist darauf zu verweisen, daß zwischen verschiedenen Personen noch so viele telepathische Kausalzusammenhänge der Funktionen postuliert werden könnten, ohne daß aus zwei Subjekten jemals eins würde.

„nur eine Verknüpfung, d. h. eine Nötigung des Vorstellens, von einem „Objekt zu einem anderen überzugehen. Es ergibt sich also, daß wir „lediglich in unserem Vorstellen die persönliche Identität auffinden, dann „nämlich, wenn wir die Folge der vergangenen Perzeptionen betrachten „und es dabei unmittelbar erleben, daß die Vorstellungen derselben als „aneinander geknüpft sich darstellen oder in natürlicher Weise eine die „andere mit sich ziehen. Wie sonderbar immer dieses Ergebnis scheinen „mag, es braucht uns doch nicht zu überraschen. Die meisten Philosophen „scheinen zu der Annahme geneigt, die persönliche Identität entstehe erst „aus dem Bewußtsein; Bewußtsein aber ist nichts als die innerlich ver- „gegenwärtigte Vorstellung oder Perzeption. Insofern stände es um die „hier von mir vorgetragene Philosophie nicht schlecht. Aber alle meine „Hoffnungen schwinden, wenn ich darangehe, die Faktoren zu bezeichnen, „die unsere sukzessiven Perzeptionen für unsere Vorstellung oder unser „Bewußtsein vereinigen. Ich kann keine Theorie ausfindig machen, die in „diesem Punkte befriedigt.

„Um es kurz zu sagen, so gibt es zwei Prinzipien, die ich nicht in „Einklang bringen, von denen ich aber auch keines preisgeben kann: näm- „lich, daß alle unsere gesonderten Perzeptionen auch gesondert (oder für „sich) bestehen können, und: daß der Geist nirgends eine reale Ver- „knüpfung zwischen dem, was für sich bestehen kann, wahrzunehmen ver- „mag. Inhärierten unsere Perzeptionen einem einfachen und einzelnen „Etwas, oder nähme der Geist eine reale Verknüpfung zwischen ihnen wahr, „in jedem dieser beiden Fälle bestände keine Schwierigkeit. — So muß „ich hier für mein Privileg als Skeptiker plädieren und zugestehen, daß „eine Schwierigkeit besteht, und daß ihre Lösung für meinen Verstand eine „zu harte Aufgabe ist. — Damit behaupte ich doch nicht ihre absolute Un- „lösbarkeit. Andere finden vielleicht, vielleicht finde ich selbst bei reif- „licherer Überlegung eine Annahme, die jene Widersprüche versöhnt[1])."

In der Tat, hier liegt der schwächste Punkt[2]) der ganzen Humeschen Theorie, und ebenso aller nach ihm aufgetretenen Versuche, das Ich auf den Zusammenhang der seelischen Funktionen zu reduzieren.

Vielleicht sagt man schließlich, es sei eine spezielle „Einheitssynthese", die die verschiedenen psychischen Funktionen zu einer Bewußtseinseinheit zusammenschließt. Darauf entgegnen wir, daß jede dieser psychischen Funktionen bereits ein Ich in sich schließt und voraussetzt. Es ist eine völlige

---

[1]) Hume, Treatise on human nature. Deutsch von Lipps (1. Aufl.), Bd. I, S. 363 f.

[2]) Ferner macht Hume den Fehler, daß er zwischen Funktion und Inhalt nicht scheidet. Die Inhalte sind als isoliert, unabhängig von jedem Ich existierend, denkbar, die Funktionen dagegen nicht. Jede Funktion ist Funktion eines Ich. — Zur Kritik Humes vgl. auch noch Messer, Empfindung und Denken, S. 47.

Täuschung, auf jene Weise das Ich erst entstehen zu lassen und erklären zu wollen. Was man tut, ist in Wahrheit nichts weiter, als daß man behauptet, es könnten eine Reihe von Ichen zu einem einzigen verschmelzen. Denn, selbst wenn jene Verschmelzung von Gefühlen, die nicht demselben Ich zugehören, möglich sein sollte, ist dazu erforderlich, daß schon mehrere Iche da sind — jedes Gefühl ist der Zustand eines Ich —, während man ein Ich doch erst entstehen lassen wollte.

Janet hat der Meinung Ausdruck gegeben, daß das einigende Band das Urteil sei[1]). Auch das ist irrig. Das Urteil einigt die psychischen Prozesse nicht, sondern es ist einer von ihnen, und es drückt nur aus, was schon vorliegt. Selbst wenn das Ich erst durch eine Synthese von Objektivitäten oder Prozessen zustande käme, vermöchte das Urteil nichts, als diesen Tatbestand auszusprechen. Niemals aber wäre es imstande, ihn hervorzubringen. Der Zusammenhang der seelischen Funktionen besteht vielmehr durchweg darin, daß sie alle Funktionen eines und desselben Ich sind. Dieser „Zusammenhang" setzt aber das Ich voraus und konstituiert es nicht erst. Wohl besteht zwischen Funktion und Lustgefühl oft z. B. noch der spezielle „Zusammenhang", daß die Lust sich auf die Funktion bezieht. Es gibt aber viele Funktionen, zwischen denen keinerlei derartiger spezieller Zusammenhang besteht.

Wenn man nun in anderem Sinne vielfach darauf hingewiesen hat, isolierte psychische Funktionen seien nicht denkbar, sondern sie beständen stets nur in größerem Zusammenhange[2]) und größerer Zahl, so ist das wahrscheinlich insofern

[1]) Quand un certain nombre de phénomènes psychologiques sont réunies, il se produit d'ordinaire dans l'esprit un nouveau fait très important: leur unité, remarquée et comprise, donne naissance à un jugement particulier que l'on appelle l'idée du moi. C'est là, disons-nous, un jugement et non une association d'idées; celle-ci reproduit les phénomènes à la suite les uns des autres, elle les juxtapose automatiquement et par là nous fournit l'occasion de remarquer leur unité, de juger leur ressemblance; mais elle ne constitue pas par elle-même ce rapport d'unité et de ressemblance. Le jugement, au contraire, synthétise les faits différents, constate leur unité, et, à propos des différents phénomènes psychologiques éveillés par les impressions sensibles ou le jeu automatique de l'association, forme une idée nouvelle: celle de la personnalité. (Janet, L'automatisme psychologique, S. 117.)

[2]) „Leben ist überall nur als Zusammenhang da." (Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Abhdl. der Berl. Akad. d. Wiss. 1894, S. 1314.)

richtig, als wir vermuten können, daß überall, wo wir in der Wirklichkeit ein Ich und Seelenleben überhaupt annehmen dürfen, zugleich auch eine Mehrzahl von Funktionen statthat. Nicht aber wäre es richtig, wenn damit gesagt werden sollte, isolierte Funktionen seien nicht denkbar. Es liegt vielmehr ein logisches Hindernis durchaus nicht vor, anzunehmen, daß irgendwo ein Ich im Weltzusammenhang auftritt, das nach dem Auftreten und Erlöschen einer einzelnen Funktion, etwa einer primitiven, inhaltlosen Gefühlsregung oder einer Perzeption sofort wieder ins Nichts zurücktritt. Dem widerspräche nicht, wenn sich etwa für einen Standpunkt, der den psychophysischen Zusammenhang völlig durchschaute, ergäbe, daß die Mitbedingtheit der psychischen Prozesse durch physiologische Momente es mit sich brächte, daß isolierte psychische Funktionen faktisch unmöglich sind. Das einzige, was wir behaupten, ist, daß solche Funktionen logisch denkbar bleiben. Im Psychischen als solchem liegt kein Hinderungsgrund; wenigstens gilt das nicht für alle Funktionen.

Noch auf einen Punkt ist einzugehen. Die Schwäche der Auffassung des Ich als Funktionszusammenhang bringt es mit sich, daß sie hin und wieder auch noch zum Gedächtnis ihre Zuflucht nimmt[1]). Die Identität des Ich soll auf den Erinnerungen beruhen. Dieser Gedanke ist ebenso unhaltbar wie unklar.

Das Gedächtnis ist vollständig unfähig, zwischen zwei aktuellen Prozessen, wie etwa dem Sehen einer Farbe und dem Fällen eines Urteils, irgend welche Verbindung herzustellen, die die Zusammengehörigkeit zu einer Bewußtseinseinheit bedeutete. Vielmehr müssen im Gegenteil die beiden Prozesse bereits demselben Ich zugehören, damit überhaupt eine unmittelbare Erinnerung an sie stattfinden kann. Dazu ist zu bedenken, daß die Prozesse, an welche die Erinnerung stattfindet, ja längst vorüber sind, daß die Bewußtseinseinheit, um die es sich handelt, aber zwischen ihnen als aktuellen Prozessen

[1]) Vgl. dazu auch Kap. XI. — Wenn man das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organischen Materie bezeichnet hat (Hering) und wohl gar dem Ton ein Gedächtnis für die ihm gegebene Form zuschreibt, so bedarf es wohl nicht ausdrücklicher Hervorhebung, daß hier das Wort Gedächtnis in einem völlig übertragenen Sinne gebraucht und von manchen nicht selten auch gemißbraucht wird.

besteht und nicht erst nachträglich, wenn sie überhaupt nicht mehr vorhanden sind, hergestellt werden kann.

Es ist ferner darauf hinzuweisen, daß die Erinnerungen auch noch in anderer Hinsicht das Ich und seine Identität voraussetzen. Wenn ich mich entsinne, dann und dann dies oder jenes getan zu haben, so ist dabei die unbedingte Voraussetzung, daß ich heute eben derselbe bin, der ich damals war. Nicht derselbe in dem Sinne freilich, daß ich nicht in meinen Eigenschaften inzwischen mich geändert haben könnte, aber derselbe in dem Sinne, daß das Ich, das damals jene Eigenschaften hatte, dasselbe ist, welches heute da ist und vielleicht jetzt ganz andere hat. Bin ich nicht identisch derselbe, so würde sich die Erinnerung nicht auf mich, sondern irgend jemand anderes beziehen. Alle Erinnerungen an meine Vergangenheit werden erst dadurch zu solchen, daß sie von mir als dem identisch derselbe Gebliebenen gelten.

Es gibt Hysterische, die in verschiedenartige somnambulieartige Zustände geraten. In einem derselben übersehen sie ihr ganzes Leben, derart, daß sie formal wissen, was alles vorgegangen ist, doch schreiben sie einen Teil ihrer Erlebnisse nicht sich selbst, sondern einer anderen Persönlichkeit zu. Es versagt dann die Zuerteilung der betreffenden Gedächtnisinhalte an die eigene Person, nicht aber schwinden die Erinnerungen überhaupt, nur eben treten sie nicht als Erinnerungen an die eigene Vergangenheit auf.

Meine Erinnerung in dem Sinne einer Erinnerung an meine Vergangenheit werden Gedächtnisgedanken eben erst dadurch, daß ich mir bewußt bin, daß ich es bin, der damals diese oder jene Dinge erlebte, und daß ich andererseits auch wirklich damals das identisch selbe Ich gewesen bin, das sich jetzt dieser Tatsachen aus seiner Vergangenheit bewußt wird.

Dieser Ich-Charakter alles Psychischen ist es, der die Gegenstände der Psychologie völlig jenseits der physikalisch-chemischen Welt stellt[1]). Die Einheit des Bewußtseins ist

[1]) Vgl. Dilthey: „Einheit des Bewußtseins liegt jedem Vergleichungsurteil zugrunde, da wir in ihm verschiedene Empfindungen, z. B. zwei Nuancen von Rot, zugleich und in derselben unteilbaren Einheit besitzen müssen: wie könnten wir des Unterschiedes sonst inne werden? Nun kann aus der Konstruktion der Welt, wie sie die mechanische Naturwissenschaft erschließt, diese Tatsache der Bewußtseinseinheit nicht abgeleitet werden. . . . Sonach

jedoch nun einmal etwas anderes und mehr als ein bloßer funktioneller Zusammenhang, wie er etwa auch zwischen den Teilen einer Maschine und am vollkommensten im organischen Einzelkörper existiert. Die Einheit des seelischen Einzellebens beruht darauf, daß alle seine Funktionen und Zuständlichkeiten Funktionen und Zuständlichkeiten eines und desselben Ich sind; es ist das eine Art von Einheitlichkeit, wie sie sonst nirgends in der Welt vorkommt. Darum ist auch der Vergleich des Seelenlebens mit dem Organismus oder einer Maschine so unzulänglich. Gewiß sind beide mehr, als ein bloßer Haufen von Steinen es ist, aber auch der Organismus und eine Maschine können in einzelne Teile zerlegt werden, die dann isoliert fortzuexistieren vermögen, wenngleich damit der Organismus und die Maschine als solche aufhören zu bestehen. Dem Seelenleben gegenüber ist nicht einmal eine solche Zerlegung möglich. Ein Affekt, ein Wahrnehmungsakt, eine Urteilsfunktion können nicht vom Subjekt losgelöst existieren. Was ein vom Individuum abgetrennter Affekt sein sollte, ist völlig unverständlich. Und beruft man sich etwa auf die Tatsache des Entstehens einer neuen Bewußtseinssphäre beim Kinde der Eltern, so handelt es sich auch hier um ein neues, drittes Individuum, nicht aber um seelische Prozesse, die aus der individuellen Seele herausgelöst wären und nun eine Sonderexistenz führten, ohne einem Subjekt anzugehören. Auch zerspalten sich die beiden Elternsubjekte nicht. Sie bleiben, was sie waren. Aber ein drittes Ich tritt in die Welt ein, dessen Äußerungen, Zuständlichkeiten und Funktionen mit denen der Eltern mehr oder weniger Verwandtschaft zeigen.

Auch die Ergebnisse, die die Untersuchung hin und wieder sich findender zusammengewachsener Zwillinge liefert, zeigt, daß selbst eine so enge Verkettung der Organismen nichts an der totalen Geschiedenheit der Ichsphären zu ändern vermag.

Man findet es heute vielfach so dargestellt, als wenn derartige Individuen einen Teil ihres Seelenlebens gemeinsam hätten,

---

ergibt sich, daß die mechanische Naturwissenschaft die Einheit der Seele als ein ihr gegenüber Selbständiges betrachten muß, aber es ist nicht ausgeschlossen, daß ein hinter diesen für die Erscheinungswelt gebildeten Hilfsbegriffen bestehender Zusammenhang der Natur den Ursprung der Einheit der Seele in sich enthalte: das sind ganz transzendente Fragen.“ (Einleitung in die Geisteswissenschaften, Bd. I, S. 489.)

gleichsam psychisch ebenso zusammengewachsen sind, wie es die beiden Körper sind.

So sagte z. B. früher einmal Ribot:

„Wenn zwei menschliche Wesen im Mutterleibe teilweise „miteinander verwachsen, derart, daß die beiden Köpfe, die „wichtigsten Organe der menschlichen Individualität, völlig „getrennt bleiben, so tritt der merkwürdige Fall ein, daß jeder „der beiden Organismen nicht mehr vollständig im Raume „begrenzt und von jedem anderen Organismus verschieden „ist; es gibt nunmehr ein ungeteiltes Zwischenstück, welches „den beiden Organismen gemeinsam angehört; und wenn, wie „wir behaupten, die Einheit und die Kompliziertheit des Ich nur „der subjektive Ausdruck der Einheit und Kompliziertheit des „Organismus ist, so muß in diesem Falle das eine Ich das „andere teilweise durchdringen, es muß ein gemeinsames „Stück Seelenleben geben [1])."

Ich weiß nicht, wie weit Ribot diese Auffassung heute noch aufrecht hält. Sicher war sie unhaltbar. Die Berichte über das Seelenleben solcher Mißgeburten lassen keinen Zweifel daran, daß es sich bei ihnen um zwei durchaus getrennte Ichsphären handelt, nur daß die beiden Iche infolge des physischen Konnexes, wegen der partiellen Verschmelzung der beiden Organismen und der dadurch für beide bis zu einem gewissen Grade gleichartigen physiologischen Verhältnisse sehr ähnliche Zustände und Funktionen zeigen. Die Sachlage ist aber im Prinzip keine andere, als sie in jenen merkwürdigen Fällen ist, wo getrennte, unverwachsene Zwillinge gleichfalls infolge der außerordentlichen Ähnlichkeit des physiologischen Geschehens in ihren Organismen auch sehr auffallende Übereinstimmung in ihren psychischen Prozessen zeigten [2]).

Als Beispiel mögen die folgenden, sehr charakteristischen Mitteilungen aus Berichten über die sogenannten siamesischen Zwillinge dienen [3]), die auf der Vorderseite des Körpers zusammengewachsen waren.

„Die beiden Brüder laufen und springen mit einer erstaunlichen Ak- „tivität. In der Regel werden ihre Bewegungen mit einem Einklang aus-

[1]) Ribot, Die Persönlichkeit, deutsch, S. 41.

[2]) Vgl. die Nachrichten bei Ribot, a. a. O., S. 50 ff.

[3]) Geboren 1811, gestorben 1874. — Leider scheint auch diese so außergewöhnlich günstige Gelegenheit zu einem wirklich eingehenden psychologischen Studium der beiden Individuen nicht benutzt worden zu sein.

„geführt, der leicht auf den Gedanken bringen könnte, daß nur ein Wille „denselben zum Grunde liegt. Dies ist indessen nicht der Fall, und die Ge„wohnheit allein hat diese Harmonie der Bewegungen und die Gleichzeitig„keit der Tätigkeit hervorgebracht, welche auf den ersten Anblick über„rascht, jedoch nicht verhindert, daß jeder von ihnen besonderen Willen „habe, und daß nicht zuweilen diese beiden Willen miteinander in Wider„spruch geraten könnten[1]."

„Nach den Berichten des Kapitäns Coffin und seiner Begleiter „scheinen die Knaben von gleichen Leidenschaften, von Unannehmlich„keiten oder frohen Ereignissen auf dieselbe Weise ergriffen zu werden. „Auch empfinden sie bis zu einem gewissen Punkt Schmerzen auf gleiche „Weise; doch steht dem entgegen, daß nicht ein Wille beide beherrscht; „bei beiden besteht das Vermögen freiwilliger Bewegung getrennt, aber „sie sind so an gemeinschaftliche Bewegung gewöhnt, daß das geringste „Zeichen eines Wunsches auf beide zu wirken scheint, und sie sich be„wegen, als wenn beide nur einen Willen hätten. Als sie noch im Kindes„alter standen und sie oft, da die Eltern arm waren, auf die Erde gelegt „wurden, wo sie sich wie zwei junge Tiere herumwälzten, ohne daß eine „Amme oder sonst jemand auf sie acht gab, wurden ihre Bewegungen durch „den Willen des einen wie des anderen bestimmt; da aber die Unmög„lichkeit, in verschiedenen Richtungen sich zu bewegen, beständig vor„handen war, und der Schmerz sie erinnerte, solche entgegengesetzten „Bewegungen zu unterlassen, so kam es notwendig endlich dahin, daß sie „sich stets in einer Richtung bewegten. So essen und trinken sie, bloß „aus Gewohnheit, immer zu gleicher Zeit. Dies geht so weit, daß der eine „nicht ohne den anderen erweckt werden kann[2]."

„Der Kapitän Coffin hat am Meer beobachtet, wie die Eintracht der „beiden Brüder eine Störung erfuhr: sie nahmen gewöhnlich kalte Bäder; „eines Tages aber weigerte sich der eine, wegen der Rauhigkeit der Jahres„zeit, zu baden. Der Kapitän Coffin intervenierte bei diesem Streit, und sie „ließen sich leicht von ihm dahin belehren, daß nicht der eine von ihnen „ein Vergnügen begehren dürfe, das dem anderen schädlich sein könnte; „versöhnt unterließen sie es zu baden."

„Man hat sie, jeden für sich, mit zwei verschiedenen Personen sich „unterhalten gesehen, wobei der eine sich durch Zeichen verständigte, „während der andere einige Brocken Englisch sprach[3]."

---

[1]) Über die beiden mit dem Bauche zusammengewachsenen Brüder (Referat über einen Vortrag des Mediziners Warren, der die Zwillinge untersucht hatte). In: Notizen aus dem Gebiete der Natur- und Heilkunde, Bd. XXVI, 1829, S. 34.

[2]) Ebenda, S. 13 f. — Vgl. ferner Geoffroy Saint-Hilaire, Histoire générale et particulière des anomalies, Bruxelles 1837, Bd. III, S. 62 ff. — Dort S. 83 f. noch ein anderer ähnlicher Fall.

[3]) Extrait d'un rapport fait à l'Académie royale des sciences, le 19 oct. 1829, sur deux frères attachés ventre à ventre depuis leur naissance, présentement âgés de dix-huit ans, par M. Geoffroy Saint-Hilaire. In: Le Moniteur Universel 1829 (29. Okt.).

Aus diesen Mitteilungen geht klar hervor, daß es sich durchaus um zwei verschiedene Ichsphären in unserem Sinne handelt [1]). Oft erleben die beiden Subjekte wohl qualitativ gleichartige Gefühle, Willensimpulse usw., aber rein deskriptiv psychologisch angesehen besteht kein Unterschied gegenüber den Verhältnissen, die obwalten würden, wenn irgend zwei psychisch von Hause aus ähnliche Personen durch einen Eisenring zusammengekettet würden. Die Zwangslage, in der sie sich befänden, würde sie ebenfalls schnell dazu nötigen, gewisse Kompromisse miteinander zu schließen und ihren Entschlüssen ein gemeinsames oder doch miteinander verträgliche Ziele zu setzen. Nur insofern bestände eine Differenz, als sie nicht zusammengewachsen wären und deshalb auch nirgends durch Reizung einer Körperstelle ein Reiz zu beiden Gehirnen hingeleitet werden könnte. Daß aber die Schmerzwahrnehmungen, die in solchen Fällen von zusammengewachsenen Zwillingen erlebt werden, numerisch identisch sind, ist auf keine Art zu beweisen, ja infolge der Natur des Ich ganz unmöglich.

Und ferner: wenn es so wäre, müßte dann nicht sogleich auch eine totale Bewußtseinseinheit bestehen? Das Schmerzerlebnis hinge ja mit zwei Gruppen psychischer Vorgänge zusammen und beide eben deshalb vermittels seiner auch miteinander. Nach der Zusammenhangstheorie des Ich könnte deshalb entschieden nur eine psychische Person vorhanden sein. Davon ist aber keine Rede [2]).

---

[1]) Das sagt auch Geoffroy Saint-Hilaire ganz ausdrücklich: Hist. des anomalies, Bd. III, S. 65.

[2]) Sehr interessant wäre es, wenn einmal eine Mißgeburt mit zwei ineinander gewachsenen Köpfen großgezogen werden könnte, um zu erfahren, wie bei derartiger „Verschmelzung" der Gehirne die psychischen Verhältnisse sein würden. Mitteilungen über Fälle derartiger Januskopfgeburten ebenda S. 86 ff. — Ebendort S. 172 ff. Mitteilungen über einen Fall, bei dem sich über dem ersten Kopf noch ein zweiter befand und der erst im fünften Lebensjahr zugrunde ging. Leider sind die Notizen überaus dürftig, und außerdem waren beide Gehirne bis auf einige Aderverbindungen scharf getrennt.

Es wäre übrigens ganz außerordentlich zu wünschen, daß Geoffroy Saint-Hilaires wertvollem Werk einmal ein Gegenstück zur Seite gestellt würde, in dem die Nachrichten über die in den seitdem vergangenen achtzig Jahren bekannt gewordenen neueren Monstra systematisch zusammengestellt wären.

Es bleibt dabei: alles Seelenleben ist das Leben eines Ich, und es gibt keine Brücke von einem Subjekt zum anderen[1]).

Wir müssen jetzt noch auf die Frage eingehen, ob das Ich mit dem Nicht-Ich, dem Objektiven, so eng verkettet ist, daß die Verbindung als eine logisch unlösliche zu betrachten ist. Dergleichen ist wiederholt behauptet worden. So hat Hegel dieser Ansicht Ausdruck gegeben: „Man sagt gewöhnlich, das Gefühl sei etwas nur Subjektives, aber subjektiv bin ich doch erst gegen ein Objekt der Anschauung oder Vorstellung, in dem ich ein anderes mir gegenüberstelle. Es scheint somit das Gefühl, weil in ihm der Unterschied der Subjektivität und Objektivität noch nicht eingetreten, nicht ein Subjektives genannt werden zu können[2])."

Schuppe geht noch weiter: „Es gehört zum Sein selbst, daß es in sich die beiden Bestandteile, den Ichpunkt und die Objektenwelt . . . in dieser Einheit zeigt, daß jedes von ihnen ohne das andere sofort in nichts verschwindet, eines mit dem anderen gesetzt ist[3])."

Lotze hat diese Frage gründlich erwogen und kommt zu dem Ergebnis: „Selbstheit, das Wesen aller Persönlichkeit, beruht nicht auf einer geschehenen oder geschehenden Entgegensetzung des Ich gegen ein Nicht-Ich, sondern besteht in einem unmittelbaren Fürsichsein, welches umgekehrt den Grund der Möglichkeit jenes Gegensatzes da, wo er auftritt, bildet. Selbstbewußtsein ist die durch die Mittel der Erkenntnis zustande kommende Deutung dieses Fürsichseins, und auch dies ist keineswegs notwendig an die Unterscheidung des Ich von einem substantiellen, ihm gegenüberstehenden Nicht-Ich gebunden[4])."

---

[1]) Ich vermag auch Ribots Lehre vom kolonialen Bewußtsein (Die Persönlichkeit, V. Kap.) nicht zuzustimmen. Die einzelnen Mitglieder der von ihm genannten Tierkolonien repräsentieren vermutlich lauter einzelne psychische Subjekteinheiten, die aus physiologischen Ursachen zu den gleichen Handlungen sich getrieben fühlen. Oder aber die Tierkolonie hat als Ganzes noch ein besonderes Subjekt-Ich, das dann aber von jenen ersten ebenso scharf geschieden ist, wie es auch sonst Ichsphären sind.

[2]) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Gesamtausgabe, Bd. XI, 2. Aufl., S. 123.

[3]) Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik, S. 22.

[4]) Lotze, Mikrokosmos, 3. Aufl., Bd. I, S. 579 f.

Dieser Gedankengang Lotzes ist völlig zutreffend. Jedoch bedarf es einer Korrektur, wenn er weiter meint: „Mag es immerhin sein, daß ich zu sich nur der sagen könne, der sich ein Nicht-Ich gegenüberdenkt, von dem er sich unterscheidet, so muß doch, damit er in diesem Unterscheiden selbst sich nicht vergreife und sich selbst nicht mit dem Nicht-Ich verwechsle, dieses sein unterschiedenes Denken von einer unmittelbar erlebten Gewißheit seiner selbst geleitet werden, von einem Fürsichsein, welches früher ist als die unterscheidende Beziehung, durch die es dem Nicht-Ich gegenüber Ich wird[1])." Was daran auszusetzen ist, ist das „früher" — „welches früher ist" —; diese Voraussetzung ist nicht erforderlich. Es läßt sich sehr wohl denken, daß etwa der Übergang von voller Bewußtlosigkeit, in der von einem Fürsichsein nicht gesprochen werden kann, zum Bewußtsein oder, um alle Schwierigkeiten zu vermeiden, von absoluter Nichtexistenz zu bewußter Existenz der ist, daß das Ich seiner selbst nur zugleich (und auch sogleich) in seinen Beziehungsreaktionen zum Objektiven, zum Nicht-Ich gewahr wird, so daß es nicht zunächst für sich da ist und dann erst in Beziehung zu etwas Objektivem tritt, sondern daß es sich selbst nur erlebt in diesen Beziehungen, aber nicht, von ihnen getrennt, schon vorher für sich. — Lotze beachtet hier nicht genügend, daß die logische Scheidung zwischen Ich und Nicht-Ich, die Tatsache und Notwendigkeit, daß das Ich irgendwo an ganz bestimmter Stelle vorhanden ist, so daß von dem einen Tatsachenmoment gesagt werden kann und gesagt werden muß: es ist ein Icherlebnis, und vom anderen: es ist Objekt, vollkommen genügt, um einer Vertauschung von Ich und Nicht-Ich vorzubeugen. Dazu ist nicht erforderlich, daß das Ich früher als das Nicht-Ich da ist, oder mindestens nicht, daß es erlebt wird, daß es für sich da ist. Es könnte sehr wohl in einem Sichbeziehen auf ein Objektives zu einem Sein für sich gelangen. Ja gerade für Lotze, der der Ansicht war, daß alle Gefühle intentionaler Natur sind, war jenes „früher sein" ein fast Unmögliches, vor allem aber ein Unnötiges. Kurz zuvor hatte er denn auch richtig erklärt: „So viel sehen wir . . ., daß Ich und Nicht-Ich nicht zwei Begriffe sein können, deren jeder seinen ganzen Inhalt nur dem Gegen-

[1]) A. a. O., Bd. III, S. 571, vgl. Bd. I, S. 270 ff.

satz zum anderen verdankt: sie würden beide auf diesem Wege inhaltlos bleiben, und es würde, falls keiner von ihnen, abgesehen von dem Gegensatze, seinen festen Sinn für sich hätte, nicht bloß jeder Grund zur Entscheidung, sondern selbst jede Bedeutung der Frage verloren gehen, welcher von beiden innerhalb des Gegensatzes die Stelle des Ich, welcher die des Nicht-Ich einzunehmen habe[1])." — Um zu wiederholen: damit jemand sich vom Nicht-Ich unterscheiden kann, ist nur erforderlich, daß er davon unterschieden ist, nicht aber, daß er vor dem Nicht-Ich sich seiner eigenen Existenz bewußt ist.

Ebenso ist es nicht richtig, wenn Lotze ferner bemerkt: er würde zugeben, „das Ich sei denkbar nur in Beziehung auf Nicht-Ich", aber hinzufügen, „es sei vorher außer jeder solchen Beziehung erlebbar, und hierin liege eben die Möglichkeit, daß es später in jener Form denkbar werde[2])". Gerade von Lotzes Standpunkt ist das nicht überzeugend, wenn angenommen wird, daß das Ich erlebbar ist vor dem Nicht-Ich. Es braucht dann eben nur an dieses nichtichfreie Icherlebnis als Begriff gedacht zu werden, um das Ich ohne Nicht-Ich zu denken. Gedacht kann das Ich ohne allen Zweifel ohne das Nicht-Ich werden, da es ganz etwas anderes als dieses ist. Die Frage ist lediglich, ob es da ohne erlebt und eventuell vorgestellt werden kann, weil wir es eben nur in Gefühlen und Funktionen kennen, diese sich aber nach Lotze stets auf Objektives beziehen. Wenn Lotze[3]) schreibt, daß von den Eindrücken der Außenwelt auch „die Gelegenheit zu allen jenen Gefühlen stamme, in denen noch ohne bewußte gegensätzliche Beziehung gegen ein Nicht-Ich das Ich für sich seiend sich selbst genießen könnte", so ist nicht klar, wie das eigentlich gemeint ist. Selbstverständlich handelt es sich beim Tier und Idioten nicht um eine urteilsmäßige, klare Einsicht in den Gegensatz von Ich und Nicht-Ich und in das Sichbeziehen des Gefühls auf einen Gegenstand usw. Aber das bedeutet doch nicht, daß bei ihnen die Gefühle nicht subjektiver und die Empfindungen nicht objektiver Natur sind. Sie haben nur keine Einsicht darin, so wenig wie sie eine darin haben, daß die Empfindungen der verschiedenen

---

[1]) Ebenda, Bd. III, S. 570.
[2]) Ebenda, Bd. III, S. 572.
[3]) Ebenda, Bd. III, S. 573.

Sinnesgebiete verschieden sind. Gleichwohl aber sind sie es natürlich auch bei ihnen. Analoges gilt für die Tatsachen, von denen Lotze spricht. Das Fehlen begrifflicher Einsicht in sie bedeutet nicht etwa auch ein Nichtvorhandensein des Gegensatzes von Ich und Nicht-Ich.

Deshalb ist ein Sichselbsterleben des Subjekts außerhalb der Beziehungen zu Objekten nach Lotzes Prinzipien eigentlich nicht denkbar. Es war eine einsichtsvolle Inkonsequenz, wenn er sich darin anders entschied.

In voller Konsequenz erklärt dagegen Brentano: „Wo nicht mehr von Objekt, ist auch nicht mehr von Subjekt zu reden[1])." Die Haltbarkeit dieser These ist davon abhängig, ob es irgend eine Zuständlichkeit oder Funktion des Subjektes gibt oder doch denkbar ist, der keine Objektivität zugrunde liegt. Daß sich eine solche Zuständlichkeit denken läßt, wird sich meines Erachtens nicht leugnen lassen. Es ist das möglich, weil das Subjekt durch kein unzerreißbares logisches Band an ein Objekt geknüpft ist.

Die Frage ist aber, ob wir solche Zuständlichkeiten kennen oder ob stets ein objektiver Inhalt mit vorhanden ist. Wahrnehmungen oder Denkfunktionen können hier nicht in Frage kommen. Denn wenn immer ich wahrnehme oder denke, nehme ich etwas wahr und denke etwas. Nur Gefühlsprozesse könnten in Betracht kommen. Die Gefühlszustände sind nun, wie ich glaube, in der Tat nicht — wenigstens nicht alle — durch irgend ein unlösliches Band mit Inhalten verknüpft, so oft das auch behauptet worden ist. Freilich sind es relativ seltene Fälle, wo wir beziehungslose Gefühlszustände tatsächlich feststellen können.

1. Die intensivsten Phänomene solcher Art scheinen gewisse pathologische Angstzustände zu sein, die inhaltlos sind. Auch hier können wir uns wieder auf die Lehrbücher der Nervenkrankheiten berufen. So gibt auch Oppenheim von hysterischen Angstzuständen an: „Die Angst ist gewöhnlich nicht von bestimmten Vorstellungen und Befürchtungen begleitet[2])." Ebenso spricht auch Störring von „intelligenten Neurasthenikern", die an pathologischen Angstzuständen leidend,

[1]) Psychologie vom empirischen Standpunkt, Bd. I, S. 118.
[2]) Lehrbuch der Nervenkrankheiten, 3. Aufl., S. 905.

„in denen sie Angst haben, ohne Angst vor etwas zu haben, konstatieren, daß diese Angstzustände von derselben Qualität sind wie die normalen Angstzustände, welche auf ein vorgestelltes Objekt als ihre Ursache bezogen werden[1])."

Dieser Sachverhalt ist so häufig und wird so sicher von völlig einwandfreien Personen geschildert, daß an ihm meines Erachtens nicht gerüttelt werden kann. Hier sich einfach auf die Erklärung zurückziehen, das zugehörige Urteil sei unbemerkt, würde lediglich bedeuten, einer im voraus angenommenen Theorie zuliebe Tatsachen wegdeuten. So plausibel das Wort auch klingt: „Ich kann keine Angst haben, ohne daß ich vor etwas Angst habe" — es ist und bleibt eine Behauptung, die den Tatsachen gegenüber nicht mehr zu halten ist. Die Angst ist ein Ichzustand, der auch ohne zugrunde liegendes Urteil auftreten kann.

Ebenso hält auch Ribot z. B. den mit dem Wort Euphorie bezeichneten Zustand für diffus, indéterminé, sans objet . . .[2]) C'est une tendance généralisée à tout voir en rose à goûter la joie de vivre, un optimisme spontané et momentané.

2. Dazu stimmt, daß sich bekanntermaßen Affektgefühle suggestiv direkt auslösen lassen durch den einfachen Befehl: „Sie fühlen sich jetzt so und so." Es wäre eine unglaubwürdige Ausflucht, daß hier zunächst in der Versuchsperson spontan Motive aufsteigen, an die die Gefühle sich dann erst anknüpfen.

3. Drittens ist darauf hinzuweisen, daß wir uns Affekte in ihren allerersten Anfängen bis zu einem gewissen Grade willkürlich hervorrufen können, ohne dabei an einen Inhalt anzuknüpfen. Wir können uns die Affekte der Freude, des Leides, der Lust usw. mehr oder weniger lebhaft vorstellen, ohne daß dabei ein Inhalt vorzufinden ist; im Gegenteil scheinen sich solche dann erst assoziativ nachträglich darzubieten. Die Vorstellungen der Affekte sind aber, wie es scheint, selbst bereits leichteste Gefühle. Aber auch wenn es nicht so wäre, so ist es auf jeden Fall doch möglich, gewisse Ansätze zu Gefühlen auch direkt willkürlich zu produzieren. Besonders leicht gelingt das, wenn bestimmte Organempfindungen u. dgl. bereits vorhanden sind, die bei gewissen Affekten aufzutreten pflegen.

---

[1]) Vorlesungen über Psychopathologie, S. 23.

[2]) Ribot, Problèmes de psychologie affective, S. 133.

Wenn wir z. B. vor Kälte frösteln, so ist es besonders leicht, zu diesem Frösteln und Zittern etwas Angst hinzuzuproduzieren, die von wirklichem Angstgefühl nur durch die Intensität verschieden ist. Aber es besteht keine Spur von Gedanken an etwas, vor dem etwa die Angst bestände.

4. Durch willkürliches Hervorrufen körperlicher Affekt- und Ausdrucksreaktionen werden auch die zugehörigen Affektgefühle ein wenig mit erregt. Es ist das sogar die geeignetste Weise, um sich die Anfänge eines Affekts hervorzurufen. Das Ballen der Faust läßt, wenn sich damit eine entsprechende Intention verknüpft, den Zorn, gemessenes Sichaufrichten den Stolz, willkürliches Erzittern die Angst im Bewußtsein anklingen. Auch hier handelt es sich um gewisse leichteste Gefühlsregungen, die der Beziehung auf einen Gegenstand zu entbehren scheinen. — Natürlich kann die Hypothese aufgestellt werden, daß auch in den Fällen 3. und 4. sich zunächst unterbewußt ein Urteil assoziiert hat, das den Gefühlston vor sich her ins Bewußtsein schickt. In der Tat läßt sich meist in solchen Fällen beobachten, daß sehr bald nach dem Auftreten des fraglichen Gefühls auch eine inhaltliche Vorstellung ins Bewußtsein tritt. Es läßt sich aber, wie mir scheint, vorläufig sehr wohl auch die These verteidigen, daß es sich hier um nachträgliche Assoziationen handelt.

Alle diese Tatsachen zeigen, daß inhaltlose Gefühlszustände keineswegs mit der Sicherheit aus der Psychologie ausgeschlossen werden können, wie es bisher geschehen ist. In einer Reihe von Fällen spricht alles dafür, daß in der Tat eine Beziehung auf einen Gegenstand auch nicht in unterbewußter Gestalt vorhanden ist, sondern daß das Ich aus irgend welchen Ursachen in einen Zustand gerät, der mit bekannten Affektvorgängen qualitativ durchaus gleichartig ist, obschon eine Beziehung auf irgend einen Gegenstand nicht bestcht.

Diese Tatsachen zeigen, daß es keineswegs unsinnig ist, wenn man die Möglichkeit zuläßt, daß im Weltzusammenhang prinzipiell Subjekte auftreten können, die vollständig auf ihren eigenen Zustand beschränkt blciben. Und an sich hindert auch nichts anzunehmen, daß sic ein Wissen um sich selbst haben können, wobei denn freilich alsbald intellektuellc Objektiva für sie hervortreten würden.

Eine ganz andere Frage endlich ist es, ob, damit ein Ich

in Beziehung zu einem Objekt treten kann, das Ich schon vorher existieren muß. Aber auch das ist nicht erforderlich. Es ist hier Simultanität recht wohl denkbar. Ja alle, die meinen, daß ein Subjekt ohne Objekt nicht möglich sei, sind sogar gezwungen, dieselbe anzunehmen. Im Moment, wo das Ich ins Dasein tritt, muß es sich nach ihnen auch im Gegensatz zu einem Nicht-Ich befinden, — man sieht, daß wir hier an der Eingangspforte des Fichteschen Systems stehen. —

Endlich erhebt sich für unseren Standpunkt die schwierige Frage, die die subjektlose Psychologie nicht kennt: Was wird aus dem Ich, das doch in allen psychischen Zuständen und Funktionen dasselbe sein soll, wenn Bewußtseinsverlust eintritt? Vorher und nachher soll dasselbe identische Ich vorhanden sein — was wird aus ihm in der Zwischenzeit?

Die einfachste Lösung wäre natürlich, einen vollkommenen Bewußtseinsverlust zu leugnen. Dieser Weg ist oft eingeschlagen worden. Aber es ist nicht zu verkennen, daß eine solche Annahme unserer gewöhnlichen Auffasung widerstreitet und lediglich einen Notbehelf darstellt. Wir sind geneigt zu glauben, daß vollkommene Bewußtseinsverluste vorkommen. Es kann freilich nicht geleugnet werden, daß auch das nur eine Annahme ist, die wir nicht imstande sind, wirklich zu beweisen. Es kann ja auf keine Weise erwiesen werden, daß in diesen Fällen auch nicht die Spur eines Seelenvorganges mehr stattfindet. Die Erinnerungslosigkeit hinterher beweist nicht das geringste. So kann es z. B. vorkommen, daß bei ungeschickt geleiteter Narkose während derselben ein teilweises Erwachen stattfindet, und doch kann hinterher dafür völlige Amnesie bestehen. (Dieselbe ist übrigens um so erklärlicher, je partieller das Erwachen, je tiefer die Narkose gewesen ist. Die Gleichartigkeit des psychischen Gesamtzustandes (offenbar auch der Dispositionen) bildet erfahrungsgemäß eine Hauptvoraussetzung für gute Reproduktionen[1]), wennschon eine wirkliche Erklärung dafür bisher nicht gegeben worden ist. Bereits Lotze hat übrigens diesen Tatbestand vorausgeahnt.)

Fragen wir uns, welche Konsequenzen es hat, wenn Fälle

[1]) Vgl. die Phänomene des Somnambulismus und der Variationen des psychischen Gesamtzustandes in manchen Fällen von Hysterie. Vielfaches Material bei Janet, L'automatisme psychologique. Vgl. auch Kap. XI.

vollkommener Bewußtlosigkeit angenommen werden müssen. Da ist das wichtigste Problem, das auftaucht: ob dann noch von Identität des Ich vor und nach der Bewußtlosigkeit gesprochen werden darf. Auf den ersten Blick scheint es nicht so zu sein. Vielmehr scheint es, als ob, wenn das Ich einmal zu existieren aufgehört hat, das „neue" Ich mit seinen Funktionen und Zuständen, ja auch seinen Erinnerungen nicht mehr das erste sein kann, das ja einmal zu sein aufhörte, sondern ein ganz neues anderes ist, das freilich in den Pseudoerinnerungen sowie dem Charakter seines ganzen psychischen Seins mit dem ersten übereinstimmt. Der Einfall Kants hätte hier in gewisser Weise seine Realisierung gefunden (s. o. S. 228 f.).

Das scheint fast evident zu sein. — Und trotzdem: liegt hier nicht eine bloße Scheinevidenz vor? Dasselbe Ding kann freilich nicht an zwei verschiedenen Stellen zugleich existieren, das wäre ein logischer Widerspruch, denn dann wären eben zwei Dinge da, wie man denn ja so oft die Lokalisation als das Principium individuationis bezeichnet hat[1]). Aber liegt auch ein innerer Widerspruch darin, daß dasselbe Ding jetzt existiert, dann aufhört zu existieren und dann wieder existiert? Trotz allen Widerspruchs, der sich dagegen zunächst in uns zu regen scheint, muß eine solche Annahme in Wahrheit doch als logisch unanfechtbar angesehen werden. Das Problem ist zwar ein uns ungewohntes[2]), überall, wo wir von Identität sprechen, handelt es sich um kontinuierliches Dasein. Beim Atomismus ist es ganz klar, aber auch in den übrigen Fällen pflegt es nicht anders zu sein. Ist es deshalb unmöglich, daß das mit sich Identische eine Unterbrechung seiner Existenz er-

[1]) So auch Brentano, Untersuchungen zur Sinnespsychologie.

[2]) Nachträglich finde ich den Gedanken jedoch bereits bei Lotze auftauchen: „Und wenn die Seele in völlig traumlosem Schlafe nichts vorstellt, fühlt und will, ist sie dann und was ist sie? Wie oft hat man geantwortet, daß sie dann nicht sein würde, wenn dies jemals geschehen könnte; warum hat man nicht vielmehr gewagt zu sagen, daß sie dann nicht ist, so oft es geschieht? Gewiß, wenn sie allein in der Welt wäre, dann könnten wir einen Wechsel ihres Seins und Nichtseins nicht verstehen; aber warum sollte nicht ihr Leben eine Melodie mit Pausen sein, während der ewige Urquell fortwirkt, aus dem, als eine seiner Taten, ihr Dasein und ihre Tätigkeit entsprang? Aus ihm würde sie wieder entspringen, in folgerechtem Anschluß an ihr früheres Sein, sobald jene Pausen vorüber sind, während deren andere Taten desselben Ursprungs die Bedingungen ihres neuen Eintritts herstellten." (System der Philosophie, Bd. II, Metaphysik, S. 602.)

fahren kann? Trotz allem scheint es mir nicht, daß der Gedanke, daß ein Ding verschwinde und später wieder als eben dasselbe ins Dasein treten kann, einen logischen Widerspruch in sich schließt. Der Begriff der Identität widerspricht dem nicht.

Aber es ist nicht zu leugnen, daß eine solche Annahme von Existenzunterbrechungen etwas Ungewöhnliches in sich hätte. Will man sie nicht machen und auch die Hypostasierung voller Bewußtlosigkeit nicht fallen lassen, bleibt dann noch ein anderer Ausweg? Es ist sofort ersichtlich, daß von einem sich seiner perzeptiv bewußten Ich dann nicht mehr die Rede sein kann.

Hätte es nun einen Sinn, ihm eine Art Existenz, in der es sich seiner nicht bewußt ist, zuzusprechen? In der Tat scheint sich eine solche Hypothese bilden zu lassen. Wir kennen das Ich freilich nur, ich weiß von mir lediglich, weil ich mir meiner bewußt bin. Aber dies sich seiner selbst Bewußtwerden, auch nur im Sinne bloßer Perzeption, wird doch wohl bereits als eine besondere Funktion des Ich anzusehen sein[1]). Und es scheint nicht unmöglich zu sein anzunehmen, daß diese Funktion, wie alle übrigen, auch erlöschen kann: die sogenannte Bewußtlosigkeit wäre ein Zustand, in dem vom Ich keinerlei Funktionen mehr ausgehen, auch nicht mehr die, daß es sich seiner selbst perzeptiv bewußt wird. — Befindet sich das Ich dann aber überhaupt noch in irgend einem Zustand, so daß es überhaupt noch vorhanden sein kann? Wir werden mit Ja antworten. Der Begriff des Ich scheint es nicht auszuschließen, daß zeitweilig seine gesamte uns bekannte Funktionstätigkeit sowie sein Gefühlsleben zum Stillstand kommt. Aber, fügen wir hinzu, wir wissen nichts davon, von welcher Art sein Zustand dann sein würde, wenn wir freilich auch wenigstens eine Hypothese darüber zu bilden vermögen[2]).

Von größter Wichtigkeit ist, daß wir uns mit unserer Anschauung vom Wesen der psychischen Prozesse in keinerlei Gegensatz zu den wohlbegründeten neueren Auffassungen[3])

---

[1]) Anders urteilt Lipps, Das Ich und die Gefühle. Psychol. Untersuchungen, Bd. I, S. 656 f.

[2]) Vgl. unten Kap. X.

[3]) Stumpf weist mit Recht darauf hin, daß auch Lotze dieser Ansicht zuneigte. Erscheinungen und psychische Funktionen, S. 9.

über den fließenden Charakter alles psychischen Geschehens befinden. Die Aktualitätsauffassung besteht auch für den hier vertretenen Standpunkt durchaus fort, wennschon in etwas präzisierterer Form. Nach Wundt bedeutet die Aktualität „das Wesen der Seele, die unmittelbare Wirklichkeit der Vorgänge selbst“ [1]). Die empirische Psychologie habe es „überall nur mit dem wirklichen seelischen Leben, nirgends mit einer hinter diesem verborgenen transzendenten Substanz zu tun habe“ [2]).

Selbstverständlich ist das auch durchaus unsere Ansicht, wir konstatieren lediglich, daß alle diese Vorgänge Funktionen und Zustände eines und desselben Subjekts sind, das ein für allemal bei ihnen allen als Exponent hinzugefügt zu denken ist. Das jedoch gibt Wundt bisher nicht zu. Er hat sich diesem Standpunkt mehr und mehr genähert, aber er hat ihn doch mit voller Deutlichkeit bisher nicht ausgesprochen, sondern die letzte Konsequenz nicht gezogen.

Es gibt jedoch einen Punkt, der dazu zwingt, in beschränktem Maße über die einfachste Gestalt der Aktualitätsauffassung hinauszugehen. Dieser Punkt sind die Dispositionen. Die Dispositionen im tiefsten Sinne des Wortes sind jene Tatsächlichkeiten im Ich, die vorausgesetzt werden müssen, damit es unter gewissen Umständen, z. B. bei bestimmten Reizeinwirkungen auf den Organismus, zuletzt die Großhirnrinde, bestimmte Funktionen und Zuständlichkeiten zeigt. Die Dispositionen bezeichnen die Fähigkeit des Ich zu bestimmten psychischen Erlebnissen. Die potentiellen Momente müssen offenbar dem Ich selbst zugeschrieben werden: ich bin es, von dem diese Funktionen ausgehen, also muß auch ich es sein, der zu diesen Funktionen fähig ist, der in diesen oder jenen Zustand geraten kann. Gälte das alles nicht von mir, sondern von irgend jemand oder gar irgend etwas anderem, so würde nicht ich jene Funktionen jemals ausüben, in solche und solche Zustände geraten, sondern nur der oder das andere, das eben die Fähigkeiten, die Dispositionen dazu besitzt.

Es sind aufs strengste zu scheiden die Dispositionen und ihr „Erregbarkeitsgrad“. Die Dispositionen, d. h. die Fähigkeit des Ich überhaupt, diese oder jene Funktionen auszuüben, in

---

[1]) Grundriß der Psychologie, 6. Aufl., S. 384.

[2]) Physiologische Psychologie, Bd. III, 5. Aufl., S. 760.

diese oder jene Zustände zu geraten, kommen zweifellos dem Ich selbst zu[1]). In diesem Sinne hat auch der Melancholische doch wohl die Fähigkeit, die Disposition zu normalen psychischen Funktionen. Sobald sein Organismus gesund würde, würden dieselben wieder zu entsprechenden aktuellen Prozessen führen.

Diese Dispositionen, diese potentiellen Möglichkeiten, sind aber auf jeden Fall, wenigstens teilweise, keine psychischen Tatbestände im erfahrbaren Sinne, sie sind nicht sämtlich[2]) als psychische Phänomene im Bewußtsein vorfindbar, sondern eben bloße Möglichkeiten dazu. Sie sind unbewußt[3]). D. h. dem Ich muß mehr zugeschrieben werden, als in der reinen Selbstbeobachtung vorzufinden ist; es müssen in ihm Potenzen, Möglichkeiten vorausgesetzt werden, die wir als aktuelle psychische Erlebnisse nicht feststellen können. Damit werden Eigenschaften von ihm prädiziert, die im allgemeinen an ihm empirisch nicht feststellbar, beobachtbar sind, sondern allein, aber freilich notwendig, von ihm *vorausgesetzt* werden müssen. Der Wesensumfang des Ich erschöpft sich also nicht in dem, was wir faktisch erleben können, sondern er reicht darüber hinaus. Das ist offenbar eine sehr wichtige Feststellung[4]).

Anders steht es mit der sogenannten „Erregbarkeit" der Dispositionen. Die Dispositionen im Sinne des Beispiels waren rein psychischer Natur. Damit aber aus diesen tiefsten Dispositionen des Ich psychologische Dispositionen im gewöhnlichen Sinne des Wortes werden — Dispositionen, wie sie z. B. vorliegen, wenn wir einen Neurastheniker als zu depressiven Stimmungen geneigt bezeichnen —, muß nach unserer heutigen Meinung noch etwas anderes hinzukommen, nämlich ein spezieller Gehirnzustand, der der krankhaften Erschöpftheit. Wird

---

[1]) Ebenso Witasceck, Grundlinien der Psychologie, Leipzig 1908, S. 63: „Das Ich ist der Träger der Dispositionen."

[2]) Vgl. aber oben S. 216 f.

[3]) So auch Stumpf: Die intellektuellen wie die emotionellen Dispositionen seien „als solche unbewußt" (Erscheinungen und Funktionen, S. 28).

[4]) Dies ist der Punkt, um dessenwillen ich das vorliegende Werk „*Phänomenologie* des Ich" genannt habe. Es sollte damit angedeutet werden, daß es dasselbe nur mit den empirischen Ichvorgängen zu tun hat, daß aber das Wesen des Ich sich in den beobachtbaren Phänomenen nicht völlig erschöpft.

die so beschaffene Großhirnrinde von bestimmten äußeren Eindrücken affiziert, so versetzen höchstwahrscheinlich die in ihr dabei vorgehenden Prozesse auf dem uns unzugänglichen Wege des psychophysischen Konnexes das Ich in einen depressiven Gefühlszustand. Selbstverständlich könnte das nicht geschehen, wenn das Ich nicht überhaupt fähig wäre, in einen solchen Zustand zu geraten, aber umgekehrt würde das auch nicht geschehen, wenn nicht das mit ihm verkettete Gehirn eine solche physiologische Beschaffenheit zeigte, auf Grund deren es bei bestimmten Affektionen durch die Außenwelt in jenen Zustand gelangte, der im Ich einen depressiven Affekt auslöst.

Das ist die einfachste Lage der Dinge, wie sie vom Boden der Wechselwirkungstheorie aus konstruiert werden kann.

Die Frage ist aber noch, ob die Tatsachen, daß diese oder jene Vorstellungen, wie man sagt, in hoher Bereitschaft stehen, oder daß der eine sehr bedeutende intellektuelle Anlagen besitzt, und der andere nicht, daß der eine affekterregbar ist, und der andere wiederum nicht, wirklich lediglich auf physiologische Momente reduzierbar sind, so daß die eigentlichen Ichdispositionen in allen Fällen die gleichen wären und die Unterschiede zwischen den Individuen zuletzt auf physiologische Momente reduzierbar sind. Oder gibt es umgekehrt Unterschiede auch in der Erregbarkeit der eigentlichen Ichdispositionen selbst? Bei dem gegenwärtigen Zustande der Gehirnphysiologie vermögen wir auf diese Frage keinerlei beweisbare Antwort zu geben. Sowohl das eine wie das andere bleibt denkbar. Ehe wir nicht positiv nachweisen können, daß genau gleiche Gehirnzustände und -vorgänge bei verschiedenen Individuen auch genau gleiche oder aber im Gegenteil verschiedene psychische Prozesse zur Folge haben, ist ein Beweis nach der einen oder der anderen Richtung nicht zu geben. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß die Erfüllung dieser Forderung noch in weitem Felde liegt, wenn sie überhaupt jemals faktisch möglich sein wird. A priori läßt sich nichts Entscheidendes nach der einen oder der anderen Richtung sagen.

Das Problem wird besonders dringlich, wo es sich um Variabilität von Dispositionen handelt. Was ich meine, wird ein Beispiel, das intellektuelle Prozesse betrifft, vielleicht am deutlichsten illustrieren. Flournoy berichtet in seinem so wertvollen Werk: „Des Indes à la Planète Mars. Étude sur un cas

de Somnambulisme avec glossolalie“ [1]), daß die darin behandelte Person, Mlle. Smith, die Tochter eines für Sprachen hochbegabten Mannes, in ihrem wachen Zustande auf diesem Gebiet ohne jede Veranlagung sei. Gerät sie dagegen in einen ihrer von Flournoy beschriebenen somnambulischen Zustände, so erweist sie sich als sprachlich eminent befähigt. Mag es sich dabei nun um im Wachzustand gehemmte ererbte oder, wie Flournoy auch für möglich hält, sich wiederbelebende primitive sprachschöpferische Befähigung handeln, auf jeden Fall steht fest, daß im Zustande des Somnambulismus ausgedehnte starke Dispositionen vorhanden sind, die im wachen Zustande völlig fehlen. Erschöpft sich diese Veränderung in den Anlagen, d. h. den Dispositionen des Individuums in physiologischen Differenzen des normalen und des somnambulen Zustandes, oder handelt es sich um Unterschiede in den eigentlichen psychischen Dispositionen selbst?

Wir stehen hier vor dem überaus wichtigen, aber für uns nicht lösbaren Problem, was denn überhaupt von dem ganzen psychischen Geschehen auf Rechnung des Ich selbst sozusagen und was auf Rechnung physiologischer Vorgänge kommt. Zeigt das Subjekt an und für sich selbst bereits bestimmte Differenzen in bezug auf die Fähigkeit, gewisse Funktionen auszuüben und in bestimmte Zustände zu geraten, oder hat es ganz allgemein gleichartige Dispositionsverhältnisse, so daß die Unterschiede der Individualitäten sich überhaupt völlig auf Unterschiede der physiologischen Systeme, der Organismen, mit denen sie verbunden sind, reduzieren?

Die Anschauung der letzten Jahrzehnte neigt, auch wo sie nicht parallelistisch ist, durchaus zur letzten Annahme. Die Lehre der modernen Psychiatrie, daß alle psychischen Störungen auf physiologische Veränderungen der Großhirnrinde zurückgehen und daß es rein seelische Veränderungen und Erkrankungen überhaupt nicht gibt, ist der sichtbarste Ausdruck davon [2]). Selbstverständlich ist auch diese Auffassung noch unendlich weit davon entfernt, bewiesen zu sein, bewiesen im streng exakten Sinne des Wortes. Nicht einmal das ist bisher gelungen, zu zeigen, daß bei allen psychischen Erkrankungen

[1]) Paris-Genève 1900, 3. Ed.

[2]) Der eigentliche Begründer dieser Lehre ist nach P. J. Möbius der Anatom Gall gewesen. (Möbius, Franz Joseph Gall, Leipzig 1905, S. 56 ff.)

Veränderungen der Großhirnrinde vorliegen — die Unterscheidung der funktionellen psychischen Erkrankungen von den organischen beruht ja gerade darauf, daß bei jenen bisher keine organischen Veränderungen nachweisbar sind —, geschweige denn, daß uns der Nachweis möglich wäre, daß diese einmal vorausgesetzten Veränderungen die Ursache, nicht bloß Begleiterscheinungen oder gar Folgewirkungen von Strukturveränderungen im Ich selbst sind. Wenn wir nur nach der Erfahrung urteilen und keinen schnellen, voreiligen Thesen vertrauen, so müssen wir sagen, daß die Möglichkeit durchaus besteht, daß auch psychische Veränderungen im Ich auftreten können, die physiologische Störungen nicht voraussetzen, sondern erst zur Folge haben[1]), oder doch zum mindesten, wenn sie auch zunächst auf Grund solcher entstehen, ihrerseits noch andere nach sich ziehen.

Noch schwieriger ist die Frage, ob auch die Existenz des Ich selbst — also nicht bloß seine Zustände und Funktionen — durch den Organismus bedingt ist, so daß in einer uns freilich absolut rätselhaften Weise bestimmte physiologische Prozesse es erzeugen. Wir wissen es nicht, ja infolge der totalen Verschiedenheit des Ich von allen Dingen, mit denen es die Physik zu tun hat, werden wir es eher zu bezweifeln als zu bejahen geneigt sein.

Unbedingt prädiziert wird durch die phänomenologische Analyse der Ichtatbestände durchaus nichts über das Verhältnis vom Physischen zum Psychischen. Alle gangbaren Theorien sind logisch denkbar. Wenn allerdings auch nicht verkannt werden darf, daß die idealistisch-neovitalistische Auffassung des psychophysischen Zusammenhanges mit der phänomenologischen Analyse der Ichtatsachen harmonischer zusammenstimmt als der Parallelismus oder die Energietransformationslehre, wie sie von Ostwald[2]) und Stumpf[3]) vertreten wird, für

[1]) Charakteristisch für die psychologische Bedingtheit der Stellungnahme in diesen Fragen ist es, daß Psychiater, die es vor allem mit organischen Erkrankungen zu tun haben, durchgehends geneigt sind, alles auf organische Störungen zurückzuführen und die parallelistische Theorie zugrunde zu legen, während unter den mit funktionellen Neurosen beschäftigten viel eher gelegentlich die andere Ansicht als möglich hingestellt und die Theorie der Wechselwirkung vertreten wird.

[2]) Ostwald, Vorlesungen über Naturphilosophie, Leipzig 1902.

[3]) Stumpf, Leib und Seele (Rede).

die das Psychische nichts als transformierte physikalische Energie ist. Gerade die vitalistische Auffassung hat von den Tagen des Aristoteles an bis hin zu dem neuesten Vertreter dieser Theorie, H. Driesch, jederzeit ein besonderes Verständnis für die phänomenologischen Tatbestände, die uns beim Ichproblem entgegentreten, gezeigt[1]). Des Raumes wegen ist es mir allerdings nicht möglich, hier darauf näher einzugehen.

Mit dem Bisherigen glauben wir in den Hauptpunkten das Wesen des Ich in seinem eigentlichsten psychologischen Sinne charakterisiert zu haben. Wir haben uns aber jetzt noch die Frage vorzulegen, woher es kommt, daß meist auch der Organismus mit zum Ich gerechnet wird. Es ist das ja so oft auch von solchen Seiten geschehen, die in der prinzipiellen Bestimmung des Ichmomentes in den psychischen Prozessen uns nahestehen.

Wodurch sich die Stellung des Organismus zum Ich am meisten auszeichnet, ist ersichtlich der Umstand, daß unser Körper in gewissen Grenzen unserem Willen direkt unterworfen ist. Auf keinen anderen Gegenstand können wir in gleicher Weise unmittelbaren Einfluß ausüben. Andere Gegenstände vermögen wir nur zu bewegen, wenn wir uns dabei seiner Vermittlung bedienen.

Man hat deshalb hier vielfach den eigentlichen Grund dafür gesucht, weswegen ich den Körper als meinen Körper bezeichne. Auch Lipps meint das, wenn er bemerkt: „. . . So nenne ich etwa in manchen Wendungen meinen Körper mich. Ich nenne ihn so, weil er in besonderer Weise mein ist oder mir zugehört, d. h. genauer gesagt, weil ich in den Vorgängen in diesem Körper mich unmittelbar tätig fühle und durch den Körper hindurch mich tätig fühle gegenüber der Außenwelt jenseits meines Körpers[2])."

In der Tat fanden wir ja in der Unterworfenheit unter den

---

[1]) Vgl. das zusammenfassende ausgezeichnete Werk: H. Driesch, The science and philosophy of the organism. Zwei Bände. London 1908. (Deutsch unter dem Titel: Philosophie des Organischen, Leipzig 1909.)

[2]) Vom Fühlen, Wollen und Denken. Versuch einer Theorie des Willens, 2. Aufl., Leipzig 1907, S. 5. — Vgl. Das Ich und die Gefühle. Psychologische Untersuchungen, Bd. I, 1907, S. 648 f., Das Selbstbewußtsein, Empfindung und Gefühl, Wiesbaden 1901, S. 37 f.

Willen eine der Ursachen, weshalb oft auch die Vorstellungsinhalte als subjektiver Natur angesehen worden sind, und Lipps macht darauf aufmerksam, wie aus gleichem Grunde der Bezirk des Ich oft noch viel weiter ausgedehnt wird bis hin zu dem Worte: l'état c'est moi[1]).

Immerhin ist die Objektivität der räumlichen Objekte eine derart aufdringliche, daß ich nicht glaube, daß auf diesem Wege die Hartnäckigkeit, mit der die Subjektivität des Körpers festgehalten wird, erklärbar ist. Man kann sich das besonders daran deutlich machen, daß man in Gedanken annimmt, es sei uns auf irgend einen Teil der übrigen Welt in gleicher Weise eine unmittelbare Willenseinwirkung möglich. So sei es etwa für uns möglich, durch einen Willensimpuls einen vor uns liegenden Gegenstand, ohne ihn zu berühren, beiseite zu legen. Würde er uns dadurch zu einem Teil unserer Selbst in der hartnäckigen Art, wie es uns so oft von unserem Körper scheint, zu werden scheinen? Sicherlich nicht. Er bliebe Gegenstand für uns genau wie zuvor, nur daß er jetzt unserem Willen in jener magischen Weise unterworfen wäre.

Was bedingt es aber dann eigentlich, daß so oft der physikalische Körper mit dem Ich identifiziert wird?

Eine doppelte Äquivokation ist es, die das zuwege bringt[2]). Einmal wird, wie wir wiederholt sahen, der Komplex der Körperempfindungen als identisch mit den begleitenden Gefühlszuständen und also als subjektiv angesehen, und zweitens wird dann dieser Empfindungskomplex identifiziert mit dem Körper als physikalischer Gegenstand. Das ist der Umweg, auf dem die ungeheuerliche Behauptung zustande kommt: ich bin der physikalische Gegenstand, den ich meinen Körper nenne. Diese Identifikation ist um so ungeheuerlicher, als ich von mir selbst eine sichere Erfahrung habe, daß ich unräumlich bin, während mein Körper in dem hier gemeinten realistischen Sinne entschieden räumlicher Art ist. Dieser außerordentliche Widerspruch hätte niemals eine derartige Identifikation so unnachlaßlich wissenschaftlich festhalten lassen dürfen. Sie gehört zu jenen Äquivokationen, die aus der pri-

[1]) Das Selbstbewußtsein, Empfindung und Gefühl, S. 38.

[2]) Es wäre logisch interessant, einmal solchen durch Verkettung verschiedener Äquivokationen entstehenden Gedankenreihen auch auf anderen Gebieten nachzugehen, wo sie sich sicherlich auch finden dürften.

mitiven Psychologie auch heute noch nachwirken. Denn für den primitiven Menschen ist diese Auffassung freilich die durchgängige. „Auf den niederen Kulturstufen", sagt Flügel, der sich vom Standpunkt der Ethnologie mit dem Ich näher beschäftigt hat, „ist alle Zeit der Leib der wesentlichste Bestandteil des Ich, ja man möchte sagen: er ist das Ich. Wird mein Leib verstümmelt, so auch mein Ich. Darum fürchten die Neger weniger den Tod als eine abzehrende Krankheit vorher, weil dann der Sterbliche siech und abgezehrt im jenseitigen Leben ankomme. Alle die Schicksale des Leibes treffen das Ich. Als die Sklaven eines westindischen Pflanzers sich massenweise erhängten, konnte den Selbstmord nur dadurch Einhalt getan werden, daß dem Erhängten Kopf und Hände abgeschlagen wurden. Das wirkte, weil die Neger nun meinten, daß auch die Seele im Totenreiche verstümmelt ankäme[1])."

Wir haben hier nur die radikale Konsequenz der Identifizierung von psychischen Vorgängen mit Teilen des Organismus, wie wir sie noch bei Homer nachwirken sahen. Interessant ist, daß nicht bloß der Leib selbst, sondern auch schon sein Bild in gewisser Weise als identisch mit dem Ich aufgefaßt wird. „Die Neger fanden das Abmalen eines Menschen gefährlich, weil dadurch ein Stück des Ich verloren gehen könnte[2])."

Es türmen sich eben beim primitiven Menschen Äquivokationen über Äquivokationen, die oft so grober Natur sind, daß wir uns kaum noch in sie hineinzusetzen vermögen.

Auch die vermeintliche Lokalisation des Ich in den Körper ist von unserem Standpunkte aus natürlich nur eine Urteilstäuschung. Sie ist nur die letzte Konsequenz der Pseudolokalisation der Gefühle, die wir oben ausführlich behandelt haben.

Ich glaube also auch hier wieder nicht, daß die Lokalisation des Ich in den Körper ihre Hauptursache darin hat, daß der Körper allein dem Willen unmittelbar unterworfen ist. Dieses Moment kommt wohl mit in Betracht, aber doch nur sekundär. Denn gesetzt wiederum, wir wären imstande, durch

---

[1]) O. Flügel, Das Ich im Leben der Völker. Zeitschr. für Völkerpsychologie, Bd. XI, 1880, S. 44. (Eine lesenswerte Abhandlung.)

[2]) Ebenda, S. 45. (Nach Waitz.)

unseren Willen Fernwirkungen auszuüben, so würden wir doch wohl nicht sogleich auch bereit sein, uns in die bewegten Gegenstände ohne weiteres zu lokalisieren[1]). Das geschähe wohl erst dann, wenn wir bei solchen willkürlichen Fernbewegungen in den betreffenden Gegenständen, also außerhalb unseres eigenen Körpers, lokalisierte analoge Körperempfindungen hätten. So wie es z. B. wenigstens scheinbar der Fall ist, wenn der Operateur oder der Zeichner ihr Ich gleichsam in die Spitzen des Messers oder Bleistifts lokalisieren. In diesem Falle werden zunächst Tastempfindungen an die Spitze des Messers verlegt und erst im Anschluß an die durch sie mit bewirkte Pseudolokalisation von Gefühlen auch das Ich selbst. Solange Empfindungen der genannten Art nicht auftreten, sondern die Gegenstände uns nur durch Gesichtsinhalte repräsentiert werden, würde uns auch eine willkürliche Telekinesie derselben schwerlich jemals zu einer Pseudolokalisation unseres Ich in den Gegenstand veranlassen. Nur unter der Bedingung wäre das denkbar, wenn wir übermäßig auf die betreffenden Gesichtsempfindungen konzentriert wären, wie wir das an früherer Stelle gesehen haben. Erführen dann etwa zufällig gleichzeitig auch die Körperempfindungen eine Intensitätsherabsetzung, so könnte es freilich geschehen, daß das Ich statt in seinen eigenen Körper sich in den eines anderen Individuums lokalisierte. Ein Fall dieser Art läßt sich in der Tat nachweisen. In einem von Kerner mitgeteilten Krankheitsbericht finden wir eine solche Pseudolokalisation sogar in einen fremden Körper berichtet (bei dem sich die Patientin gleichzeitig noch einbildete, das Innere des fremden Organismus durchschauen zu können). Die Täuschung ist übrigens nicht absolut vollständig, aber doch in starken Ansätzen vorhanden. Es ist bezeichnend, daß die Kranke während des Vorganges sich augenscheinlich in einem

---

[1]) Freilich begegnet man auch derartigen Gedanken zuweilen. So schreibt Ebbinghaus sogar: „Wie kann man von der Seele sagen, sie sei ihrem wahren Wesen nach etwas von Raum und Materie völlig Verschiedenes, wenn sie gewisse Wirkungen allein hier, gewisse andere Wirkungen allein dort innerhalb eines materiellen Organs zu erleiden und auszuteilen vermag? Zweifellos wird sie damit selbst zu einem Wesen von einer bestimmten Ausdehnung und Gestalt.“ (Psychologie, in: Systematische Philosophie. Kultur der Gegenwart I, I, II, S. 191.) Wir befinden uns hier auf dem unmittelbaren Wege zur Lokalseelentheorie der primitiven Völker.

leichten autohypnotischen Zustand befand, der alle Urteilsillusionen so sehr begünstigt.

„Ich bin jetzt ganz wie Luft — sagt die Kranke zum „Arzt — und kann dich ganz durchdringen. . . . Ich muß „jetzt kalt wie Schnee sein, denn ich fühle mich ganz wie „vom Körper los, wie lauter Luft (sie war auch eiskalt). . . . „Nun darfst du, fiele auch noch so etwas Nötiges vor, nicht „von mir hinweg; denn ich bin ganz in dir, daß du mich „fühlen mußt, und es wäre mein Tod, wenn du dich plötzlich „entfernen würdest . . .[1])"

„Ich bin nun so ganz in dir, daß, wenn du jetzt schnell „zur Tür hinausgingest, so würde es mich mein Leben kosten: „denn wie ich nur allmählich in dich gehen konnte, so kann „ich nur allmählich aus dir heraus, und ich würde durch „dein Weggehen allzu schnell von meinem Körper getrennt: „denn ich bin mehr von meinem Körper getrennt, als mit „ihm verbunden[2])."

Es ist das ein ganz extremer Fall. Er zeigt, wie bei genügendem Mangel an Kritik eine Person sich statt in ihren eigenen schließlich sogar in einen fremden Organismus lokalisiert denken kann. In dem vorliegenden Fall ist allerdings noch eine gewisse Pseudolokalisation in den eigenen Körper mit vorhanden, ein Widerspruch, der durch unsere Behauptung, daß das Ich in Wahrheit nirgends lokalisiert ist, sondern überall nur Pseudolokalisationen vorliegen, vollständig gelöst wird.

Weit häufiger ist das andere Phänomen, daß das Ich einfach die für den Normalzustand durchgängige Illusion einbüßt, in seinem eigenen Körper zu sein. Diese Pseudolokalisation, die zwar in Wahrheit nur eine Täuschung ist, begleitet uns doch in gewissem Maße durch unser ganzes Leben, und ihr Aufhören wird höchst unangenehm empfunden, weil wir praktisch nun einmal auf dieser Basis leben, so gut, wie wir praktisch den naiven Realismus akzeptieren. Hierher gehörige Fälle begegnen uns namentlich in der Psychasthenie.

So gibt Hesnard von einem Kranken an:

„Il a d'autres fois le sentiment que son corps est séparé „de son esprit, que les communications qui établissent la

[1]) Justinus Kerner, Geschichte zweier Somnambülen. Karlsruhe 1824, S. 147.

[2]) Ebenda, S. 162. Vgl. S. 188 u. 192.

„synergie et l'harmonie dynamique du corps et de l'âme, „sont rompus entre la direction et le mécanisme. Ou bien „il dit que sa personne est éloignée de lui-même . . .“ — Von „einem anderen heißt es: „Il a de la peine à localiser sa per- „sonne. ‚Suis-je ici ou bien derrière? On dirait que ma per- „sonne n'est plus là. . . .‘ Quand il s'est regardé dans la „glace, il a eu peur d'y rester et il ne sait pas s'il n'est pas „derrière. ‚Je suis en dehors de mon corps . . . Où suis je?‘ [1])“

Besonders häufig sind alle diese Störungen bei den Ekstatischen, die dieselben sehr peinlich empfinden. So schreibt die heilige Therese:

„Lasset uns aber auf den Mut, welcher erforderlich ist „(zur völligen Überlassung an die psychischen Prozesse der „Ekstase), zurückkommen. Glaubt ihr, es sei damit ein so „leichtes Ding? Es hat in der Tat den Anschein, als ob die „Seele sich vom Körper trennt: denn man sieht ihn die Sinne „verlieren und begreift nicht, was das bedeuten soll. In der „Verzückung scheint der Geist wirklich aus dem Körper her- „auszugehen[2])“

Von diesem Phänomen des scheinbaren Entweichens des Ich aus dem Körper, d. h. des Nachlassens der Illusion der Lokalisation des Ich in denselben, bezugsweise ihrer Ersetzung durch eine andere, stammt ohne Zweifel der Name des ganzen Zustandes: ἔκστασις, der sicherlich nicht bloß darauf zurückgehen dürfte, daß der Körper in diesem Zustande starr wird und auf den Betrachter den Eindruck machte, die Seele habe ihn zeitweise verlassen. Der Terminus Ekstase zieht vielmehr seinen eigentlichen Sinn aus dem Erlebnis selber, das gerade darin besteht, daß es dem Subjekt vorkommt, als sei es nicht mehr im Körper.

Eine weitere Frage ist nun aber, ob der Körper nicht gleichsam die „Außenseite“ des Ich darstellt. Es ist gelegentlich die Behauptung aufgestellt worden, nichts hindere anzunehmen, daß ein Begriff oder ein Empfindungsinhalt von sich Bewußtsein haben könne. Hier haben wir offenbar dasselbe Problem. Ich gestehe, daß ich solchen Gedanken keinen ver-

---

[1]) Hesnard, Les troubles de la personnalité dans les états d'asthénie psychique. Étude de psychologie clinique. Paris 1909, S. 61 bzw. 141.

[2]) Heilige Theresia von Jesus, Sämtliche Werke. Regensburg 1851, S. 351 f. (Die Seelenburg, VI, V.)

nünftigen Sinn abzugewinnen vermag. Das Objektive ist objektiv und damit Nicht-Ich. Was es heißen soll, es sei die „Außenseite" des Ich, ist völlig unverständlich, wofern damit mehr gesagt sein soll, als daß das Ich zu ihm in bestimmten Beziehungen steht. Und wie soll Objektives Bewußtsein von sich haben? Bewußtsein geht nur von einem Ich aus. Objektives kann nur an sich sowie für Iche da sein, niemals aber für sich selbst, sondern nur das Ich kann in jener eigentümlichen Weise für sich selbst sein, die wir Selbstbewußtsein nennen. Umgekehrt kann das Ich unmittelbar in der Weise des naiven Realismus nur für sich selbst da sein. Nur es selbst kann ein unmittelbares Bewußtsein von sich haben. Das Nicht-Ich kann von ihm kein Bewußtsein haben, da es als Nicht-Ich überhaupt von nichts Bewußtsein hat. Ein anderes Ich aber kann es auch nicht. Von fremden Ichen haben wir kein unmittelbares Bewußtsein, sondern allein in der symbolischen Form, daß wir uns selbst in sie hineinversetzen. Das sind die eigentümlichen letzten Differenzen zwischen allem, was Ich, und allem, was Nicht-Ich ist. Gemeinsam ist beiden nur, daß Ich wie Nicht-Ich an sich existieren können, ohne für etwas zu sein.

Die bisherigen Erörterungen verbieten es natürlich nicht, wie man lax sagt, den Begriff des Ich zu erweitern. Man kann nach Belieben, dem Sprachgebrauch entsprechend, Komplexe vom Heterogensten zusammenfassen und sie benennen, wie man will. Nur glaube man nicht, daß, wenn man ein Wort, das in präziser Rede bereits etwas ganz Bestimmtes bezeichnet, noch in viel weiterem Sinne gebraucht, man damit irgend welche Erkenntnis gewonnen hat. Man mag, da es sich einmal eingebürgert hat, das Wort Ich in mehrfacher Bedeutung gebrauchen: 1. zur Bezeichnung des eigentlichen Ich — das ist die Grundbedeutung; 2. zur Bezeichnung der Summe der momentanen Gefühle und Funktionen, des Zustandkomplexes[1]) des Ich; 3. im Sinne der Körperempfindungen; 4. im Sinne des physikalischen Organismus, oder 5. auch im Sinne von Komplexen aus diesen Faktoren. Schließlich mag man auch die Kleider, den Besitz oder endlich auch die ganze Sinneswelt darunter mit verstehen. Alles das ist unschädlich und zuweilen der Kürze halber auch sehr nützlich, wofern man sich dessen

[1]) Vgl. dazu Kap. X.

klar bewußt bleibt, daß das Wort Ich dabei jedesmal einen völlig verschiedenen Sinn hat und daß es im engsten spezifischsten Sinne nur in den Funktionen gesucht werden darf [1]). Bleibt man sich dessen aber nicht bewußt, sondern vermengt, wie es so oft geschieht, diese verschiedenen Bedeutungen, dann kommt man dahin, aus lauter laxer Redeweise sich um die Grundeinsichten der Psychologie zu bringen.

Unter allen gegenwärtig wirksamen Forschern stehen die von uns vertretenen Theorien keinem näher als Bolzano, ohne daß jedoch eine völlige Deckung der Ansichten bestände. Von Bolzanos Schriften, soweit sie mir zugänglich gewesen sind, ist hier neben der Wissenschaftslehre vor allem die Athanasia [2]) zu nennen, die die für uns wesentlichen Punkte weit ausführlicher entwickelt, als die Wissenschaftslehre es tut.

Bolzano geht in der Terminologie seiner Zeit aus vom Substanzbegriff:

„Alles, was ist, d. h. in Wirklichkeit besteht, in dieser Wirklichkeit „entweder für immer oder auch nur für eine gewisse Zeit besteht, gehört „zu einer von folgenden zwei Arten: es ist oder besteht entweder an etwas „anderem als Beschaffenheit desselben, oder es ist nicht eine bloße Be„schaffenheit an etwas anderem, sondern besteht, wie man zu sagen pflegt, „für sich [3])."

Er schließt dann weiter: „Wir sind uns bewußt, daß wir Vorstel„lungen haben und Urteile fällen, daß wir empfinden, wünschen, Willens„entschließungen fassen, durch diese endlich auch allerlei Veränderungen „in der uns umgebenden Außenwelt hervorbringen. Es liegt am Tage, daß „alle diese Verrichtungen in das Gebiet der Wirklichkeit gesetzt werden „müssen . . . So gewiß es aber ist, daß jede Vorstellung und ebenso jede „Empfindung, Begierde uud Willensentschließung etwas Wirkliches sind, so „sicher ist auch, daß diese Wirklichkeiten nicht in die Klasse der soge„nannten Substanzen gehören, sondern vielmehr nur Adhärenzen, oder in„sofern sie, wie bei uns Menschen, entstehen und vergehen, Veränderungen „sind. Eine Vorstellung kann offenbar nicht bestehen, ohne daß jemand, „in dessen Gemüt sie vorgeht, da sei; und gleicherweise setzt auch jede „Empfindung jemand voraus, der sie hat, usw."

„Nach dem Vorhergehenden muß es also auch eine oder mehrere „Substanzen geben, auf welche sich diese unsere Vorstellungen, Empfin„dungen usw. als auf den Gegenstand, an dem sie eigentlich vorhanden

---

[1]) Derartige Unterscheidungen verschiedener Zonen oder Schichten des Ichbewußtseins im allgemeineren Sinne des Wortes besonders bei Lipps, Das Selbstbewußtsein, Empfindung und Gefühl, und Maier, Das emotionale Denken, S. 200 ff.

[2]) 2. Aufl., Sulzbach 1838. — Diese wertvolle, freilich unmodern idealistische Schrift hat, soweit ich sehe, bisher noch nicht wieder Beachtung gefunden.

[3]) A. a. O., S. 21.

„sind, beziehen. — Dieser Gegenstand ist es, welchen wir unser Ich in „der strengsten Bedeutung des Wortes, auch unsere Seele oder unseren „Geist nennen[1])."

Der Mangel dieser Ausführungen liegt lediglich darin, daß Bolzano zwischen dem Empfinden und den Empfindungsinhalten, dem Vorstellen und den Vorstellungsinhalten usw. nicht hinreichend unterscheidet. Nur von den ersten gilt, daß sie Adhärenzen in seinem Sinne sind, von den Inhalten dagegen gilt das nicht. Es zeigt sich hier, daß, wenn man Bolzanos Substanzbegriff akzeptiert, dann auch die Empfindungsinhalte usw. „Substanzen" sind. Es ergeben sich von hier aus überhaupt ganz eigenartige und neue Aspekte für das Substanzproblem, die jedoch an dieser Stelle nicht untersucht werden können. — Der übrige Teil von Bolzanos Deduktion stimmt dagegen ganz mit unserer eigenen (übrigens ganz unabhängig von Bolzano zustande gekommenen) Stellungnahme überein. Auch von den sonstigen Ausführungen Bolzanos in dem genannten Werke kann ich, soweit sie die Philosophie betreffen, sehr vielen zustimmen; so eigentlich dem ganzen ersten Abschnitt „Einfachheit und Einerleiheit unserer Seele" (S. 21—68). Was die weiteren metaphysischen Spekulationen Bolzanos angeht, so können wir sie hier auf sich beruhen lassen, da es nicht in der Absicht dieses Werkes liegt, die Grenzen der empirischen Psychologie zu verlassen.

Von den späteren Forschern ist es besonders Lotze[2]), der die Eigenart des Ich deutlich erkannt hat. In seinem Sinne hat die Theorie dann vornehmlich Teichmüller fortgebildet, auf den ich leider erst soeben während der Drucklegung aufmerksam werde und dessen Schriften mit Unrecht der Vergessenheit anheimgefallen sind[3]). Ebenso ist Sigwart durch seinen besonnenen Konservativismus vor der Preisgabe des Subjektsbegriffs bewahrt geblieben.

Auch Schuppe und Rehmke können es beanspruchen, hier genannt zu werden, da sie den Subjektsbegriff stets festgehalten haben[4]). Doch bringt Schuppe den Körper in zu große Nähe zum Ich[5]), wie dies überhaupt der Punkt ist, wo stets am häufigsten von der Ichpsychologie Inkonsequenzen begangen worden sind, die alle darin ihren Grund gehabt haben, daß das Phänomen der introspektiven Täuschungen bisher keine Beachtung gefunden hat.

Vor allem aber ist noch Th. Lipps zu nennen, dem das Ichproblem

---

[1]) Ebenda, S. 25 f.

[2]) Medizinische Psychologie; Mikrokosmos; System der Philosophie.

[3]) Es kommen vornehmlich in Betracht: Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik, Breslau 1882; Über die Unsterblichkeit der Seele, 2. Aufl., Leipzig 1879; Neue Grundlegung der Psychologie und Logik, Breslau 1889.

[4]) Vgl. besonders Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik, Bonn 1878, S. 26—88, und die noch klarere Abhandlung Meine Erkenntnistheorie und das bestrittene Ich, Zeitschr. f. Psychol., Bd. XXXV, S. 454—479. — Rehmke, Allgemeine Psychologie, 2. Aufl.

[5]) Vgl. Erk. Logik, S. 75 ff., und besonders M. Erkenntnistheorie usw., a. a. O., S. 476.

seit langer Zeit immer erneute, energische Förderung zu verdanken gehabt hat[1]).

Aus der jüngsten Vergangenheit ist besonders Heinrich Maiers umfassendes Werk über das emotionale Denken hervorzuheben, das ebenfalls verwandte Bahnen eingeschlagen hat[2]).

Es braucht wohl nicht bemerkt zu werden, daß alle diese Theorien ihren Vorgänger in Leibniz haben, der der eigentliche Begründer der gesamten modernen nichtassoziationistischen Psychologie des Kontinents gewesen ist.

---

[1]) Vgl. besonders die zusammenfassenden Untersuchungen: Das Selbstbewußtsein, Empfindung und Gefühl, Wiesbaden 1901; Das Ich und die Gefühle, Psychol. Untersuchungen, Bd. I, 1907, S. 641—693.

[2]) Was ich das Ich nenne, ist das, was Maier als „formales Ich" bezeichnet (a. a. O., S. 201).

Neuntes Kapitel.

Das Problem der Selbstwahrnehmung.

Wir kommen nunmehr zu einem weiteren, mit der Ichfrage aufs engste zusammenhängenden Problem, das zugleich das Fundamentalproblem der erst im Entstehen begriffenen und noch ganz in den Anfängen befindlichen Erkenntnistheorie der Psychologie ist. Es ist das Problem der Selbstwahrnehmung.

Vermag das Ich seine Zustände und Funktionen unmittelbar wahrzunehmen?

Das 19. Jahrhundert hat in der Selbstwahrnehmung prinzipielle Schwierigkeiten aufdecken zu können geglaubt, denen man bis dahin kein großes Gewicht beigelegt hat.

Am Anfang der Polemik gegen die Selbstwahrnehmung steht ein Denker, der die gesamten Geisteswissenschaften naturwissenschaftlichen Methoden zu unterwerfen für möglich und erforderlich hielt[1]) und die spezifische Natur der geisteswissenschaftlichen Forschung durchaus verkannt hat. Es ist Comte gewesen, der zuerst Bedenken erhoben und sogleich mit dem ihm eigenen Radikalismus formuliert hat. Er erklärt, zur Selbstbeobachtung im Sinne einer Wahrnehmung gegenwärtiger Ichvorgänge bedürfe es notwendig einer „inneren Spaltung" der Seele, und diese sei unmöglich.

„Es ist klar, daß der menschliche Geist notwendig alle Phänomene „direkt beobachten kann außer seinen eigenen. Denn durch wen würde „die Beobachtung erfolgen? Hinsichtlich der Gefühlsphänomene begreift „man, daß der Mensch sich, was seine affektiven Erlebnisse anbetrifft, des- „halb beobachten kann, weil die Organe, die ihren Sitz bilden, von denen „der beobachtenden Funktionen verschieden sind. Obgleich nun jeder

[1]) Zur Kritik vgl. W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Bd. I, Leipzig 1883.

„Gelegenheit hat, an sich dergleichen gelegentliche Beobachtungen anzu-
„stellen, so würden sie doch evidentermaßen niemals eine besondere wissen-
„schaftliche Bedeutung haben können, und das beste Mittel, die Affekte
„kennen zu lernen, würde stets darin bestehen, sie (an anderen) außer sich
„zu beobachten, denn jeder eigentliche Affektzustand, d. h. gerade der
„Zustand, um dessen Erforschung es sich handelt, ist unverträglich mit
„dem Zustand des Beobachtens. Aber was gar die gleiche Methode der
„Beobachtung der intellektuellen Phänomena während ihres Vollzugs an-
„geht, so ist sie offenbar ganz unmöglich. Das Individuum vermag sich
„während des Denkens nicht in zwei zu zerspalten, von denen das eine
„nachdenkt, während das andere es dabei beobachtete. Das beobachtete
„und das beobachtende Organ wären in diesem Fall identisch, wie könnte
„da eine Beobachtung stattfinden! Diese angebliche psychologische Me-
„thode ist also von Grund auf null und nichtig[1]).“

Auf diese Ausführungen hat damals bereits J. St. Mill geantwortet:

„... Es bedarf keiner ausführlichen Widerlegung einem Trugschluß
„gegenüber, an dem nichts so erstaunlich ist, als daß er irgend jemand
„täuschen konnte. Man kann zweierlei entgegnen. Erstens könnte man
„Comte zur Erhärtung der Tatsache, daß der Geist sich mehr als eines
„Eindrucks, ja einer beträchtlichen Anzahl von Eindrücken zugleich bewußt
„sein und mehr als dies, denselben sogar seine Aufmerksamkeit widmen
„kann, auf die Erfahrung und auch auf die Schriften ... William Ha-
„miltons verweisen. Wahr ist es, daß die Aufmerksamkeit sich schwächt,
„indem sie sich teilt; und dies bildet bei der psychologischen Beobachtung
„eine ganz spezielle Schwierigkeit, wie dies die Psychologen, William
„Hamilton insbesondere, in vollem Maße anerkannt haben: allein, eine
„Schwierigkeit ist nicht eine Unmöglichkeit. Zweitens hätte sich Comte
„darauf besinnen können, daß man eine Tatsache durch Vermittlung des
„Gedächtnisses studieren kann, nicht im Augenblicke, in dem sie wahr-
„genommen wird, sondern im nächstfolgenden ...“ (Mill führt das dann ganz im Sinne der modernen Auffassung noch näher aus[2]).)

In dieser Polemik Mills ist viel Richtiges enthalten gewesen. Sie ist jedoch in ihrer ersten Hälfte ohne Wirkung geblieben, und ich gehe deshalb nicht auf sie ein.

Das Bemerkenswerte an der Lage, vor der wir heute stehen, ist aber, daß nicht bloß extrem einseitig gerichtete Denker wie Comte die Möglichkeit aller Selbstbeobachtung, man kann sagen, fast mit Leidenschaft abgestritten haben,

---

[1]) A. Comte, Cours de philosophie positive, Paris 1830, Bd. I, S. 35 f.; vgl. auch Bd. III, 45. Vorlesung, S. 761—845, Paris 1838.

[2]) J. St. Mill, August Comte und der Positivismus. Werke, deutsche Ausg. v. Gomperz, Leipzig 1874, Bd. IX, S. 44 f. — Vgl. auch Mill, Eine Prüfung der Philosophie Sir William Hamiltons, deutsch von H. Wilmanns, Halle 1908, 8. u. 9. Kap.

sondern daß auch wahrhaft hervorragende Psychologen an dieser Polemik teilnehmen. Es hat mich immer von neuem gewundert, ohne mich doch in meiner gegenteiligen Ansicht erschüttern zu können, daß Lipps und ebenso Maier die Möglichkeit jeder unmittelbaren Selbstbeobachtung leugnen. Auch Ebbinghaus muß an dieser Stelle genannt werden, desgleichen Janet[1]).

Maier erklärt rückhaltlos:

„Für die Erkenntnis der psychischen Welt steht die Er-
„innerung nicht neben der Wahrnehmung; sie ist berufen,
„auch die letztere zu ersetzen[2]). Erinnerung ist der einzige
„Weg, auf dem wir zur Erkenntnis unseres geistigen Lebens
„gelangen."

Er folgert daraus freilich nicht, daß die psychologische Methode unsicher sei, wie es Ebbinghaus getan hat. Er betont vielmehr: Erinnerung sei „vollwertiges Erkennen".

„Unsere Erlebnisvorstellungen sind kognitive Vorstellungen.
„Und selbst einen gewissen Ersatz für die Beobachtung gibt
„es hier. Die Reproduktion und deren Auffassung kann auch
„planmäßig geschehen und in den Dienst einer willkürlich
„reflektierenden Analyse treten. In der Tat ist das der Kern
„der grundlegenden Methode der psychologischen Forschung,
„des sogenannten ‚introspektiven' Verfahrens, das ja auch
„der experimentierende Psychologe nicht verdrängen, sondern
„vielmehr methodisch ausnützen will[3])."

Sehr ausfürlich hat sich Lipps geäußert:

„Es sind, wenn ich ein Bewußtseinserlebnis denke, in
„meinem Bewußtsein zwei Iche, oder es ist in meinem Be-
„wußtsein das Ich zweimal da, einmal als das Ich, das in
„jenem gedachten Bewußtseinserlebnis steckt, das Ich, das
„dies Bewußtseinserlebnis hat oder erlebt, oder kurz gesagt
„das Ich als Gegenstand, zum anderen das diesen Gegen-
„stand denkende Ich, oder das Ich, dem dieser Gegenstand
„gegenübersteht oder für welches derselbe Gegenstand ist.
„Das Ich eines und desselben Momentes ist aber nicht doppelt.
„Denke ich mich, so kann also das gedachte Ich nicht eben
„dem Momente angehören, in welchem ich es denke, oder

[1]) Les obsessions et la psychasthénie, Paris 1903, Bd. I, S. 485.
[2]) H. Maier, Psychologie des emotionalen Denkens, Tübingen 1908, S. 195.
[3]) A. a. O., S. 195 f.

„dem das Ich angehört, das denkt, sondern beide sind not-
„wendig zeitlich geschieden. Und dies kann, da es sich hier
„um Selbstwahrnehmung handelt und Zukünftiges nicht
„wahrgenommen werden kann, nur heißen, das betrachtete
„und gedachte Ich gehört der Vergangenheit an.“ „Gegen-
„wärtige, jetzt tatsächlich stattfindende Bewußtseinserlebnisse,
„einschließlich des darin steckenden Ich, sind erlebt. Nur
„vergangene Bewußtseinserlebnisse, dann weiterhin auch zu-
„künftige, können gedacht oder können für mich Gegen-
„stände sein, können also überhaupt ‚für mich‘ da sein ...
„Gegenwärtige Bewußtseinserlebnisse sind wohl bewußt, aber
„sie sind nicht gewußt und insbesondere nicht als wirklich
„gewußt. Ich habe von ihnen kein Wissen. Ich habe also
„auch kein Wissen vom gegenwärtigen Ich. Gesetzt, wir
„identifizierten, wie öfters geschieht, das ‚Wissen‘ mit dem
„‚Bewußtsein‘, die ‚Gewußtheit‘ mit der ‚Bewußtheit‘, dann
„müßten wir sagen, ich habe vom gegenwärtigen Ich und
„seinen Bewußtseinserlebnissen kein Bewußtsein. Dies
„würde doch nur heißen können: das gegenwärtige Ich ist
„nicht Gegenstand, oder mit einem Fremdwort: es ist nicht
„Objekt. Es kann nicht Objekt sein, da es das Subjekt ist für
„alle Objekte; es kann nicht Gegenstand sein, da es dasjenige
„ist, dem alle Gegenstände bewußterweise gegenüberstehen
„oder für das sie alle Gegenstände sind.“

„Daß Bewußtseinserlebnisse nicht wahrgenommen oder
„bewußt sein können, indem sie da sind, scheint nicht minder
„einleuchtend, wenn wir andere Bewußtseinserlebnisse als die
„oben vorausgesetzten ins Auge fassen. Ich fühle Lust an
„einem Gegenstand, dies heißt: Ich fühle Lust, indem ich den
„Gegenstand denke und betrachte. Indem ich aber dies tue,
„betrachte ich nicht diese Lust. Soll dies letztere der Fall,
„soll also jene Lust für mich Gegenstand sein, so muß ich
„mich in meiner Betrachtung von dem Gegenstand der Lust
„abwenden und der Lust und dem darin liegenden Ich zu-
„wenden. Dann habe ich aber nicht mehr jene ‚Lust an dem
„Gegenstand‘. Der Gegenstand der Lust ist nicht für mich
„Gegenstand. Und sofern die Lust Lust ist am Gegenstand,
„oder in dem Gegenstand und seinem Gedachtsein gegründet,
„ist dann jene Lust gar nicht mehr da. D. h. sie ist nicht
„mehr in mir als gefühlte oder jetzt erlebte.“

„Oder ich denke nur einfach einen Gegenstand. Dann „kann ich nicht zugleich den Akt des Denkens denken. „Wende ich mich diesem zu, so wende ich mich eben damit „von dem in diesem Akt gedachten Gegenstand ab. Ich „kann also den Akt, in welchem ich einen Gegenstand denke, „nur denken, wenn er nicht mehr vollzogen wird, sondern „vollzogen worden ist, also der Vergangenheit angehört[1])."

Wären diese Ausführungen voll zutreffend, so hätten wir überhaupt kein auf unmittelbarer Erfahrung beruhendes urteilsmäßiges Bewußtsein davon, daß wir im augenblicklichen Moment handeln, denken, fühlen, wollen. Wir hätten höchstens ein Bewußtsein davon, daß wir kurz zuvor etwas getan, gedacht, gefühlt, gewollt haben. Das Ich als aktuelles Subjekt und ebenso seine Funktionen würden wir aus eigentlicher Erfahrung gar nicht kennen. Wir würden überhaupt kein unmittelbares urteilshaftes Bewußtsein unserer aktuellen Existenz haben. Gerade das, was den Nerv unserer Existenz ausmacht, das unmittelbare einsichtige Bewußtsein unseres gegenwärtigen Seins würde völlig fehlen. Auch von dem Sich-Erinnern als in einem bestimmten Moment stattfindender Funktion würden wir stets nur hinterher wissen. Von keinem aktuellen Vorgang in uns selbst hätten wir unmittelbare, sondern nur nachträgliche Kenntnis. Denn die bloße Perzeption, die bestehen möchte, ist noch kein Wissen.

Eine solche Auffassung führt auch für das Experiment zu der seltsamen Konsequenz, daß eine Versuchsperson, mit der ich z. B. Versuche über die Gefühlswirkungen von Farben anstelle, mir niemals über den gegenwärtigen Gefühlseindruck, sondern immer nur über einen vorangegangenen soll Angaben machen können. Und selbst wenn wir über Schmerzen klagen, nachdem wir uns den Finger verbrannt haben, immer wäre es nur vergangener Schmerz, mit dem wir es im Wissen von seinem Vorhandensein zu tun haben und über den wir klagen, nicht der aktuelle Schmerz selbst. Von diesem wissen wir ja gar nichts, denn dazu müßten wir ihn ja mindestens soweit apperzeptiv wahrnehmen können, daß wir wenigstens im Rohen seine Existenz zu behaupten vermöchten, wenn wir vielleicht

---

[1]) Th. Lipps, Bewußtsein und Gegenstände. Psychol. Untersuchungen, Bd. I, S. 42 ff. Vgl. Leitfaden der Psychologie, 3. Aufl., Leipzig 1909, S. 19 f.

auch die Analyse nicht in alle Einzelheiten fortsetzen können, in den Versuchen, ihn mit anderen Erlebnissen zu vergleichen, beschränkt wären.

Meinong hat mit vollkommenem Recht darauf hingewiesen, daß das Wissen um gegenwärtiges Erleben nur aus der unmittelbaren Wahrnehmung stammen kann.

„Wenn ich . . . jetzt versichern kann, ich glaube, daß „es sich so verhält, oder: ich glaube, das Ereignis hat nicht „stattgefunden, oder dgl., so handelt es sich in der Regel „nicht um ein Urteil, das ich gefällt habe, sondern um eines, „das ich eben fälle; darüber kann mir mein Gedächtnis also „noch keinesfalls Auskunft geben. Erschlossen aber ist mein „Gedächtnis davon, daß ich dieser oder jener Überzeugung „bin, normalerweise ebenfalls nicht: es bleibt also keine andere „Möglichkeit als die freilich auch schon so oft als selbstver- „ständlich behandelte, daß ich vom Vorhandensein meines „Urteils eben durch Wahrnehmung Kenntnis habe[1])."

Auch die Bedenken über die Spaltung des Ich in der Selbstwahrnehmung scheinen mir lediglich aus einem letzten Rest von Vorurteilen, die aus einer nicht hinreichend scharfen Scheidung des psychologischen Subjekts- und des physikalischen Substanzbegriffs stammen, hervorzugehen. Ich glaube, das unbefangene Urteil kann sich unter keinen Umständen der Feststellung entziehen, daß eine unmittelbare Selbstwahrnehmung in einem gewissen Maße doch möglich ist, und daß dabei keine Ichverdoppelung stattfindet. Das Ich vermag eben die Aufmerksamkeit auch auf sich selbst zu lenken, ohne daß es dabei zum Doppel-Ich wird[2]). Das Ich zerfällt keineswegs in zwei Teile,

---

[1]) Meinong, Über Gegenstände höherer Ordnung usw. Zeitschr. f. Psychol., Bd. 21, 1899, S. 214. — Betreffs der inneren Wahrnehmung beim Begehren, Fühlen und Vorstellen vgl. ebenda, S. 217 ff.

[2]) Über das Verhältnis des beobachtenden zum beobachteten Ich bemerkte schon Kant richtig, wennschon mit ungeeigneter Terminologie, es liege dabei vor: „Erstens das Ich als Subjekt des Denkens (in der Logik), welches die reine Apperzeption bedeutet (das bloße reflektierende Ich), und von welchem weiter gar nichts zu sagen ist, sondern das eine ganz einfache Vorstellung ist; zweitens das Ich als das Objekt der Wahrnehmung, mithin des höheren Sinnes, was eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen enthält, die eine innere Erfahrung möglich machen." (Es ist das die Fülle der jeweiligen Ichzuständlichkeits-Momente.) (Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Leipzig, Kirchmann, 1899, S. 16.)

sondern seine Apperzeption richtet sich lediglich auf seine eigenen Zustände und Funktionen — das ist alles. Das Ich kann eben sich selbst Gegenstand der Apperzeption werden. Man kann das sehr wunderbar finden, und es ist ja auch sehr rätselhaft — es ist eins der Grundrätsel des Seelenlebens —, aber es ist nun einmal nicht anders, das Ich kann auf seine eigenen Funktionen und Zustände die Aufmerksamkeit richten[1]), wenn auch dabei zum Teil die betreffenden Funktionen bald an Intensität und auch Sicherheit des Ablaufs verlieren. Wir müssen uns damit abfinden, daß eine solche Selbstbeobachtung möglich ist[2]).

Und würde sich, genauer angesehen, nicht auch bei den Erinnerungsbildern zum Teil die Schwierigkeit wiederholen, die Lipps stutzig machte. Denn der Einwand, die Beobachtung richte sich hier nicht auf das Erinnern, sondern den Inhalt des Erinnerns — nicht auf die Funktion des Erinnerns, an das Wahrnehmen, sondern auf das Erinnerungsbild des Wahrnehmens z. B. — verliert wiederum völlig an Kraft gegenüber den Gefühlen, bei denen es zwischen Gefühlsvorstellungen und Gefühl einen durchaus kontinuierlichen Übergang gibt.

Ferner muß hinsichtlich der Erinnerungs- (resp. Phantasie-) bilder der psychischen Prozesse gefragt werden, wie es denn nun wird, wenn etwa ein Vorstellen immer lebhafter wird und dann wenigstens bei den Gefühlen schließlich in wirkliche Gefühle übergeht. Hört dann die Möglichkeit der Selbstanalyse auf oder wird sie nun vielleicht nicht erst recht gut möglich? Gerade dann scheint mir erst das tiefste analytische Verständnis auch fremden Seelenlebens, sei es nun gegenwärtiger oder vergangener menschlicher Zustände in der Geschichte, erreicht zu werden, wenn wir fähig werden, die betreffenden Gefühlserlebnisse wenigstens in gewissen Ansätzen wirklich selber zu erleben und nicht bloß in blassen Zügen vorzustellen. Diese Überzeugung ist auch in den Historikern stets vorhanden ge-

---

[1]) Schuppe hat völlig recht, wenn er sagt: „Ist in dieser Identität von Subjekt und Objekt trotzdem noch ein Rätsel, so ist es das Rätsel der Welt.“ (Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik, S. 19.) Vgl. Erkenntnistheoretische Logik, Kap. IV.

[2]) Daß dieselbe keinen Widerspruch in sich schließt, scheint jetzt überhaupt wieder zur Anerkennung zu gelangen. Vgl. z. B. auch Störring, Vorlesungen über Psychopathologie, S. 6.

wesen[1]). Der große Historiker darf nicht bloß vorstellen, sondern er muß, wenigstens in geringem Maße, teilweise wirklich nacherleben[2]). Wenn wir uns geschichtlich beschäftigen, etwa Las Cases' Memoiren über den Aufenthalt Napoleons auf St. Helena lesen und uns dabei ein Bild von den inneren Zuständen des Imperators machen, beschreiben und analysieren wir da nicht das uns eben jetzt gegenwärtige, nacherlebte Abbild seines sich Fühlens? Dieses Nacherlebnis ist nicht von der Stärke, der Kraft und der Ausgebildetheit des Originals, vielleicht nicht einmal auch nur in der Hauptsache zutreffend, aber darum handelt es sich auch gar nicht, auf jeden Fall ist es ein deutliches, aktuelles, affektives Erlebnis. Wenn ich das fremde Lebensgefühl charakterisiere, es in allen seinen Momenten zu analysieren bemüht bin, so ist es ein lebendiges, mehr oder weniger lange festgehaltenes, aktuelles, psychisches Phänomen, das ich analysiere, und das Gelingen meiner Bestrebungen ist sehr wesentlich abhängig davon, daß dieser Komplex während der deskriptiven Bemühungen in seinem Sein verharrt und nicht zerfließend entweicht, wenn ich mein Erkennen auf ihn richte. Es würde mir auch ganz und gar nicht richtig scheinen, wenn gesagt werden würde, auch hier handle es sich dann immer nur um primäre Gedächtnisbilder dieser soeben erlebten Gefühle. —

---

[1]) Vgl. z. B., was U. v. Wilamowitz-Moellendorff über Herakles und die Heraklesreligion schreibt: „Erfassen muß jeder das, was er wirklich versteht, aus dem Objekte selbst, und das Verständnis eines religiösen Gedankens wird ihm keiner wirklich vermitteln, für den diese Religion im Grunde doch nur ein Objekt der Forschung ist. Das kann nur einer, der selbst den lebendigen Glauben hat und ausspricht: und so mag hier der subjektive Dank dem großen Pindaros gezollt werden. Am ersten nemeischen Gedichte habe ich den Herakles verstanden. Und wer meine Worte liest, der möge selbst von dem Propheten sich sein Herz erschließen lassen; der moderne Gelehrte kann ihm nur den Weg weisen; so hoher und tiefer Dinge Verständnis will nicht erlernt, sondern erlebt werden." (Euripides' Herakles, Bd. I, Einleitung in die attische Tragödie, Berlin 1889, S. 340.)

[2]) Nicht etwa gänzlich. Über die Grenzen des Nacherlebens, die nicht bloß unvermeidlich, sondern für den historischen Erkenntnisprozeß auch völlig unentbehrlich sind, wird an anderer Stelle zu handeln sein. Wo das Nacherlebnis zur vollständig gleichartigen Kopie des Urbildes wird, pflegen die reflektiven Prozesse des historischen Erkennens aufzuhören, und der Zustand geht in jenen imitatorischen Somnambulismus über, wie er uns unten entgegentreten wird.

Endlich wäre, wenn alle und jede unmittelbare Selbstwahrnehmung unmöglich wäre, auch trotz aller Erinnerungen keine sichere Psychologie möglich. Denn worin sollte für uns die Bürgschaft liegen, daß unsere Erinnerungsvorstellungen den Erlebnissen ähnlich sind, wenn wir stets nur unsere Erinnerungen, nicht aber auch unsere unmittelbaren Erlebnisse wahrnehmen und beschreiben könnten? Alle Psychologie wäre nur Psychologie der Erinnerungsbilder. Auch die Feststellung der Zuverlässigkeit der Gedächtnisanalysen setzt voraus, daß wir uns auch während des Erlebens selbst, wenigstens während einer Reihe von Fällen, beobachten können. Wäre das nicht möglich, so würden wir über ihr gegenseitiges Verhältnis überhaupt nichts Erfahrungsmäßiges auszusagen vermögen. Denn wie könnten wir etwa von den Erinnerungsvorstellungen sagen, sie seien deutlich oder undeutlich, richtig oder unrichtig im Verhältnis zu den Erlebnissen, unterschieden sich in diesem oder jenem Punkte von ihnen, wie es doch auch Lipps tut[1]), wenn nicht auch die Erlebnisse selbst zu dem direkt Erkennbaren gehörten. Kann ich das gegenseitige Verhältnis genauer bestimmen, so gehört dazu offenbar eine Kenntnis, ein direktes Wissen von den unmittelbaren Erlebnissen, und auch nicht bloß etwa als ununterschiedenen Vorgängen mit dem Bewußtsein, daß irgend etwas nicht näher Bestimmbares im Bewußtsein vorhanden sei, sondern ein Wissen von ihren Einzelheiten, eine wirkliche Erkenntnis ist bis zu einem gewissen Grade erforderlich.

Ein weiterer, viel erhobener Einwand gegen die Selbstwahrnehmung sagt: wenn die Aufmerksamkeit sich auf die subjektiven Funktionen und Zustände richtet, so verschwänden sie, sie lösten sich auf. Dieser Einwand hat ebenfalls nur beschränkte Gültigkeit. Er ist vollständig unfähig, die Selbstwahrnehmung ganz allgemein zu diskreditieren. Wäre er zutreffend, so müßten, sobald ich etwa die Aufmerksamkeit auf das Sehen der Papierfarbe vor mir oder das Hören eines peinlichen Geräusches einstelle, mit dem Sehen und Hören selbstverständlich auch die

[1]) „Ich blicke etwa zurück auf Überlegungen, die ich vorhin angestellt habe. Dann habe ich von der inneren Tätigkeit, die ich als Überlegung bezeichne, ein Bild. Aber dieses Bild stimmt doch mit der vergangenen Tätigkeit nicht überein, sondern hat damit vielleicht geringe Ähnlichkeit.“ (Bewußtsein und Gegenstände, S. 44.)

Sinnesinhalte, Farbe und Geräusch verschwinden. Das ist aber in keiner Weise der Fall.

Für die Affektgefühle findet man die Behauptung, daß die Erlebnisse bei Richtung der Aufmerksamkeit auf sie erlöschen, eigentlich durchgängig anerkannt. In manchen Fällen ist es so, aber auch dann ist es nicht eigentlich gleichsam das Licht der Aufmerksamkeit, das zuweilen Affektgefühle zerschmelzen läßt, sondern der Willensentschluß, sie zu analysieren, ist es, der ihnen die seelische Energie entzog. Aber zu einem allgemeinen Gesetz darf man auch diese Erfahrungen nicht umstempeln. So habe ich selbst zu wiederholten Malen versucht, nervös perseverierende Unlustaffekte durch willkürliche Einstellung der Aufmerksamkeit auf sie zu beseitigen. Der Erfolg war ein durchaus negativer. Die Affektgefühle nahmen eher an Intensität noch zu. Diese Erfahrung steht in merkwürdiger Übereinstimmung mit der Tatsache, daß die ekstatische Mystik, wie wir im zweiten Bande sehen werden, zu allen Zeiten Methoden eines Affekttraining ausgebildet hat (zur Erzielung möglichst intensiver religiöser Gefühle, zuletzt Ekstasen), bei denen die Einstellung der Aufmerksamkeit auf die Gefühlsvorgänge von wesentlicher Bedeutung war. Ebenso lassen sich eigentliche pathologische Zwangsaffekte, etwa Phobiezustände, durch Aufmerksamkeitsbeleuchtung keineswegs zum Schwinden bringen. Sie werden, wie alle solche Personen angeben, im Gegenteil dabei noch stärker.

Eine bedingte Anerkennung der Selbstwahrnehmung finden wir besonders bei Ebbinghaus und Brentano, auch bei Pfänder[1]).

Ebbinghaus gibt wenigstens gelegentliche Wahrnehmung aktueller Prozesse zu, zieht dafür aber freilich auch die Erinnerungen in das Bereich der Skepsis hinein, so daß, wenn er recht hätte, die Psychologie auf dem schwankendsten Boden stände, der sich denken läßt:

„Es gibt im Grunde, wie man richtig bemerkt hat, gar „keine eigentliche Beobachtung des inneren Lebens in dem „Sinne, in dem man bei äußeren Objekten von Beobachtung „redet, sondern nur eine mehr oder minder beiläufige und

[1]) Einführung in die Psychologie, S. 128: Selbstbeobachtung sei „in manchen Fällen möglich".

„gelegentliche Wahrnehmung seiner Gebilde. Diese mag bis-
„weilen in beschränkter Weise schon möglich sein, während
„die Phänomene in voller und ursprünglicher Wirklichkeit
„gegenwärtig sind, aber im allgemeinen ist sie auf das an-
„gewiesen, was hinterher von ihnen auftaucht, auf ihre lücken-
„haften und schattenhaften Erinnerungsbilder[1])."

Klarer als Ebbinghaus sieht Brentano. Wohl erklärt auch er, in Beziehung auf psychische Phänomene[2]) sei im Gegensatz zu den physischen nur „innere Wahrnehmung", durchaus keine beobachtende Einstellung der Aufmerksamkeit möglich, aber er erkennt jener Wahrnehmung eine weit höhere Bedeutung zu, als es Ebbinghaus getan hat.

„Die Grundlage der Psychologie wie der Naturwissen-
„schaft bilden die Wahrnehmung und Erfahrung. Und zwar
„ist es vor allem die innere Wahrnehmung der eigenen psy-
„chischen Phänomene, welche für sie eine Quelle wird." „Man
„merke aber wohl, wir sagten, innere Wahrnehmung, nicht
„innere Beobachtung sei diese erste und unentbehrliche Quelle,
„beides ist wohl zu unterscheiden. Ja die innere Wahrneh-
„mung hat das Eigentümliche, daß sie nie innere Beobachtung
„werden kann. Gegenstände, die man, wie man zu sagen
„pflegt, äußerlich wahrnimmt, kann man beobachten; man
„wendet, um die Erscheinung genau aufzufassen, ihr seine
„volle Aufmerksamkeit zu. Bei Gegenständen, die man
„innerlich wahrnimmt, ist dies aber vollständig unmöglich.
„Dies ist aber insbesondere bei gewissen psychischen Phä-
„nomenen, wie z. B. beim Zorne, unverkennbar. Denn wer
„den Zorn, der in ihm glüht, beobachten wollte, bei dem
„wäre er offenbar schon gekühlt und der Gegenstand der
„Beobachtung verschwunden. Dieselbe Unmöglichkeit be-
„steht aber auch in allen anderen Fällen. Es ist ein allge-
„mein gültiges psychologisches Gesetz, daß wir niemals dem
„Gegenstand der inneren Wahrnehmung unsere Aufmerksam-
„keit zuzuwenden vermögen. . . . Nur nebenher gelangen die

---

[1]) Grundzüge der Psychologie, Bd. I, 1. Aufl., S. 57.

[2]) Psychisches Phänomen ist für Brentano alles, was ich als Ich-Funktionen resp. als Ich-Zustände bezeichne. Mir erscheint der Ausdruck Phänomen hier etwas zweideutig, als ob hinter den psychischen Prozessen noch ein Ding an sich angenommen würde wie hinter den Sinneswahrnehmungen, was doch nicht gemeint ist.

„psychischen Phänomene zur Wahrnehmung bei Hinlenkung „der Aufmerksamkeit gerade auf andere Dinge[1])."

Aber auch diese Ausführungen sind mit dem faktischen Tatbestande noch nicht völlig vereinbar. Ihre Schwächen beruhen darauf, daß Brentano alles zu absolut nimmt.

So macht er, wie bereits Volkelt betont hat[2]), einen zu scharfen Schnitt zwischen Wahrnehmung und Beobachtung. Der Kern ist in beiden Fällen der gleiche: ein urteilsmäßiges, einsichtiges Gewahrwerden eines gegenwärtigen Tatbestandes, nur daß das Beobachten eine länger anhaltende, die Aufmerksamkeit hin- und hergleiten lassende intellektuelle Tätigkeit ist, die Wahrnehmung dagegen nicht.

Daß ein bedächtiges, anhaltendes Beobachten bei psychischen Prozessen meist nicht möglich ist, geben auch wir zu. Sehr wohl aber ist ein ausdrückliches, auch auf Grund zuvoriger genereller Absicht erfolgendes Gewahrwerden einmal dieser, ein anderes Mal einer anderen psychologisch wichtigen Seite derartiger Erlebnisse möglich. In diesem Sinne kann sogar eine willentliche Einstellung der Aufmerksamkeit stattfinden.

Man darf nicht, wie Brentano das tut, das Problem so behandeln, als wenn der Geist stets mit äußerster Gewalt an jeden einzelnen aktuellen Prozeß hingegeben ist. Es gibt Grade der apperzeptiven seelischen Konzentration. Wenn ich freilich mit ganzer Seele, mit der Totalität meines Geistes — einen anderen Ausdruck haben wir nicht — auf einen Punkt konzentriert bin, so ist in der Tat vieles nicht möglich, was sonst sehr wohl statthaben kann. Ja, bei vollster Konzentration ist eine Selbstwahrnehmung überhaupt nicht mehr möglich: ein Fall, der aber keineswegs so häufig vorkommt, wie es nicht selten dargestellt wird, sondern der sogar höchst selten ist; der wirklich letzte Grad von Konzentration kommt im normalen Leben überhaupt nicht vor und ist in seiner Existenz und Natur wohl sogar keinem der Psychologen, die unter diesem Gesichtspunkt gegen die Selbstbeobachtung polemisiert haben,

[1]) Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte, Wien 1874, Bd. I, S. 35 f. — Brentano sagt, er hebe das als erster hervor (S. 36 f.).

[2]) Joh. Volkelt, Selbstbeobachtung und psychologische Analyse. Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. XC. — Das Wesentliche auch mitgeteilt bei Wundt, Selbstbeobachtung und innere Wahrnehmung. Philos. Studien, IV. Bd., 1888, S. 292—309.

näher bekannt gewesen[1]). Wir werden in den die Ekstase behandelnden Untersuchungen einen solchen Zustand näher kennen lernen.

Das gewöhnliche Argument sagt freilich bereits: bin ich wirklich im Affekt, so höre und sehe ich nichts weiter als das, worauf der Affekt Bezug hat, und solange ich in diesem höchsten Grade innerlich angespannt bin, könne ich mich nicht diesem Angespanntsein irgendwie zuwenden.

Wenn ich auch nach den stärksten Affektzuständen, die ich selbst erlebt habe, urteile, so muß ich sagen: es entgeht dabei wohl manches der Aufmerksamkeit, ja auch das visuelle Gesichtsbild erfährt vielleicht sogar eine wirkliche Einengung, aber daß man in diesem Augenblick starken Affekts niemals ein reflektives Bewußtsein des Affektgefühls und dessen hat, was und wie man etwa etwas sagt, tut und erlebt, das muß ich für mich selbst jedenfalls auf das entschiedenste bestreiten. Man hat vielleicht unter Umständen kein völlig normales Bewußtsein von den weiteren Folgen irgend eines bestimmten Handelns, oder vielmehr — das scheint mir für manche Fälle weit richtiger — sie lassen einen gleichgültig: der Erzürnte sagt etwa manches, was er bei geringerer Erregung nicht sagen würde. Auch die Erinnerung an die höheren Affektgrade kann eine ziemlich schlechte sein. Aber daß man sich bei Erregungen, welcher Art sie auch seien, ihrer nicht unter Umständen mit vollster reflektiver Klarheit bewußt sein kann, bemerken, wie sich plötzlich die Gefühlslage ändert, ja unter Umständen das allgemeine Lebensgefühl sich anders tingiert, wie Veränderungen in den Gemeinempfindungen sich vollziehen, die Gegenstände einen wie starr und tot anstarren und die gewohnten Gefühlsreaktionen ihnen gegenüber ausfallen oder doch völlig zurücktreten, daß alles das nicht völlig klar zum apperzeptiven Bewußtsein kommen kann, das bestreite ich für die meisten Fälle für mich wenigstens auf das entschiedenste, obschon natürlich niemals auf alles geachtet wird, noch werden kann.

Mir persönlich wäre übrigens sogar die entgegengesetzte Auffassung, die erklären würde: jede stärkere, ungewöhnliche

[1]) Bei ihm nähert sich das Individuum mehr und mehr einem Zustand, in dem es, ganz so wie die hier vertretene Theorie es fordert, von seinem Erlebnis, seiner Konzentration kein unmittelbares apperzeptives Wissen mehr besitzt.

psychische Erregung ziehe im Gegensatz zu den alltäglichen Seelenvorgängen die psychologische Aufmerksamkeit meist von selbst ohne weiteres mehr oder weniger auf sich, weit verständlicher als die heute gangbare umgekehrte Argumentationsweise.

Es scheinen hier bedeutende individuelle Unterschiede zu bestehen. Nach den vielen darüber vorliegenden Behauptungen zu urteilen, ziehen die Vorgänge selbst, die den Menschen in affektive Zustände versetzen, bei vielen Personen die Aufmerksamkeit wohl in der Tat in einem solchen Grade auf sich, daß ihnen Fakta anderer Art entgehen oder doch sofort hinterher die Erinnerung daran schwindet und sie vor allem auch jede Spur von Neigung und Interesse an Selbstanalyse verlieren[1]). Gerade dieses letzte Moment scheint mir von besonderer Wichtigkeit zu sein. Ach drückt es in anderer Form so aus:

„Daß das Erlebnis während seines Gegebenseins in der „Regel nicht beobachtet werden kann, hat seinen Grund darin, „daß sich ... determinierende Tendenzen verschiedenen In„haltes, die sich auf dasselbe Erlebnis beziehen, gegenseitig „ausschließen. Die Determinierung kann nur in einer be„stimmten Richtung erfolgen. Diese Richtung ist aber durch „den Verlauf der Erlebnisse selbst gegeben. Es kann also „während des Erlebens nicht noch eine weitere Determinie„rung, z. B. eine Selbstbeobachtung, stattfinden, die eine „andere Richtung der Aufmerksamkeit — eine Richtung, wie „sie durch das Verhalten des Subjektes zum Objekt charak„terisiert ist — in sich schließt[2])."

Demgegenüber muß meines Erachtens doch betont werden, daß der Inhalt der Determinierung in dem uns beschäftigenden Fall ein verschiedener ist. Das eine Mal stelle ich etwa eine Rose vor, das andere Mal richte ich meine Aufmerksamkeit auf das Vorstellen der Rose. Die Rose und das Vorstellen sind zwei verschiedene Zielpunkte der Determinierung. Die Selbstwahrnehmung wäre nur dann unmöglich, wenn sich sagen

---

[1]) Es können das in übriger Beziehung geistig sehr hochstehende Personen sein. Ich kenne selbst eine Schriftstellerin, die aller Begabung ungeachtet sich, wie sie selbst angibt, nur sehr schlecht zu beobachten vermag. Charakteristischerweise nimmt sie auch an Untersuchungen über die eigentliche geistige Produktionstätigkeit nur geringes Interesse.

[2]) N. Ach, Die Willenstätigkeit und das Denken, Göttingen 1905, S. 9 f.

ließe, daß in jedem Moment nur eine psychische Determination erfolgen kann. Das ist aber in keiner Weise erwiesen. Ja, die Fälle, wo mir plötzlich, während ich mit ganz anderen Dingen beschäftigt bin, ein lange gesuchter Eigenname oder gar die Lösung eines Problems einfällt, beweisen durchaus das Gegenteil.

Ach fährt dann fort: „Ist dagegen der Ablauf des Phänomens, z. B der Reaktionsversuch, sehr häufig gegenwärtig gewesen, so tritt die Determinierung zurück, der Ablauf wird rein durch assoziative Reproduktionstendenzen bestimmt werden[1])."

Auch gegen diese Bemerkung des bedeutenden Forschers muß doch eingewandt werden, daß ein wenigstens verwandter Vorgang sich eben auch für die Selbstwahrnehmung einstellen kann. Bei entsprechender Veranlagung kann beim geübten Psychologen gerade das Selbstwahrnehmen in gewissen Grenzen „automatisch" werden, für dieses die Determinierung, wie Ach es nennt, zurücktreten, statt daß, wie in Achs Fällen, umgekehrt der zu beobachtende Vorgang relativ determinationsfrei wird, wie wir in seinem Sinne wohl sagen dürfen. Ich selbst bevorzuge es, den Vorgang in beiden Fällen dahin auszudrücken, daß die Determination eine leichtere, glattere, widerstandsfreie wird. Ein Aufhören oder Nachlassen der Determination findet meines Erachtens nicht statt, sie erfolgt nur leichter, die Bahnen sind mehr eingeschliffen, wie die physiologisierende Psychologie sich ausdrückt.

Alles hängt von der Stärke der Tendenz zur Selbstbeobachtung ab[2]). Ist sie gering, so ist eine nähere Selbstwahrnehmung bei irgendwie stärker erregten Zuständen, ja unter Umständen aktuellen Prozessen gegenüber, wie es scheint, überhaupt so gut wie unmöglich, es bleibt bei etwas wie einer Totalwahrnehmung. Bei der Häufigkeit, mit der die Möglichkeit der Selbstbeobachtung bestritten worden ist, und der vielfachen Zustimmung, die diese Angriffe gefunden haben, ist eine solche Schwierigkeit der Selbstbeobachtung wohl für viele, vielleicht die meisten Personen, als vorhanden anzunehmen. (So hervorragende Psychologen, wie sie oben genannt wurden,

---

[1]) Ebenda.

[2]) Auch Meumann findet in der „gleichzeitigen Konzentration der Aufmerksamkeit auf innere Vorgänge und auf die äußeren Reize, die das Spiel der inneren unterhalten müssen", nur eine „gewisse Schwierigkeit" der Selbstbeobachtung (Intelligenz und Wille, S. 78).

die sich jenen Angriffen angeschlossen haben, sind diesem Einwande freilich enthoben.) Hier aber ist der Punkt, in dem der wirkliche Psychologe sich vom spezifischen Nichtpsychologen unterscheidet. Zum Psychologen geboren ist nur der, bei dem die theoretische Selbstwahrnehmung auch unter erschwerenden Umständen nicht völlig aussetzt[1]).

Ganz abzuweisen ist es, wenn hin und wieder behauptet wird, wer sich so ständig zu beobachten vermöge, sei überhaupt keiner eigentlichen Affektgefühle fähig. Diese Behauptung ist gegenüber den Tatsachen gänzlich unhaltbar und beweist nur, wie wenig die, die sie aufstellen, zur psychologischen Selbstbeobachtung veranlagt sind. Man frage irgend einen der stärkeren Affekte fähigen, intellektuell hochstehenden Psychasthenischen leichteren Grades, von der Art Maine de Birans oder Amiels, oder auch noch schwererer Art, was sie von dieser Unmöglichkeit der Selbstbeobachtung bei starkem Affekt halten — man wird stets zur Antwort erhalten: sie sei sehr wohl möglich. Und die Psychasthenischen sind, sobald die Zeiten der schwersten Hemmung vorbei sind, sogar sehr starker Affekte fähig, viel stärkerer als der Gesunde. Oder man lese die Selbstanalysen der großen Ekstatiker: der heiligen Therese, Johanns vom Kreuz oder de Mme. de la Mothe-Guyon, die den Psychasthenischen so überaus nahe stehen, und man wird staunen, wie genau ihre Selbstbeobachtung offenbar selbst in den aufs äußerste gesteigerten spezifischen Affekten der Ekstase gewesen ist[2]). Endlich nehme man Goethe. Auch er liefert ein ausgezeichnetes Beispiel für die Überentwicklung der Fähigkeit zur Selbstbeobachtung in einzelnen Individuen. Bei ihm geht die innere Differenzierung sogar noch weiter als beim bloßen Psychologen. Er beobachtete sich nicht bloß, sondern zugleich bildeten sich in ihm auch sehr oft noch moralische Werturteile über seinen Zustand.

[1]) Vgl. zum Vorangehenden die zum Teil verwandten Ausführungen über die Selbstbeobachtung bei O. Vogt, Die direkte psychologische Experimentalmethode in hypnotischen Bewußtseinszuständen (Zeitschr. f. Hypnotismus, Bd. V, 1897, S. 13—21), die das Beste sind, was mir bisher in der Literatur über den Gegenstand begegnet ist.

[2]) Selbstverständlich sind ihre Analysen nicht während des Erlebens ihrer Zustände geschrieben, aber man sieht es ihnen auf jeder Seite an, daß sie sich während der Zustände selbst wirklich beobachtet haben.

Ihr volles Gewicht erhalten diese Tatsachen gerade dadurch, daß Goethe eben durchaus nicht jene unerregbare Ruhe zu eigen war, wie sie ihm so oft nachgesagt worden ist. Hermann Grimm bezeichnet jene permanente Selbstreflexion geradezu als das „Grundlebensfaktum" des Dichters. „Soviel wir wissen, hat Goethe niemals etwas erlebt, das ihn vollständig hingenommen hätte. Und wenn er aufs leidenschaftlichste erregt scheint, es bleibt ihm stets die Kraft übrig, sich im Momente selbst zu kritisieren." „In jede Gesellschaft begleitete ihn Mephisto, bei jedem Buche las er, ihm über die Schulter sehend, mit[1])." Der Nervenarzt Möbius berichtet ferner: „Ich habe nervöse Leute gekannt, die sich in der Brautnacht scharf beobachtet hatten und geneigt waren, gerade im Momente größter Erregung Betrachtungen anzustellen, die beim Tode der nächsten Verwandten neugierig auf ihre Empfindungen waren[2])."

Man mag eine solche Anlage pathologisch nennen. Aber man vergesse nicht, daß sie die günstigste Bedingung für die Förderung der Psychologie ist: der wirklich ganz normale, völlig durchschnittliche Mensch wird in der Psychologie (auch in der Psychologie des Normalen) nur wenig zu leisten vermögen. Er scheint eben bei jeder auch nur gelinden Gefühlsregung zu näherer Selbstbeobachtung unfähig zu werden. Beim wirklichen Psychologen dagegen wurzelt der Trieb zur Selbstbeobachtung so tief, daß er bei stärkerer psychischer Erregung zuweilen sogar erst recht wachgerufen wird. Der wahre Psychologe steht sozusagen immer auf dem Sprunge dazu[3]). Man darf das aber nicht einseitig als eine willkürliche Einstellung der Aufmerksamkeit ansehen. Eine solche ist in der Tat niemals auf längere Zeit möglich. Wohl aber handelt es sich um eine auf einem ganz primären Interesse beruhende triebmäßige Aufmerksamkeit, der dann der Wille nur noch sozusagen gelegentlich zu Hilfe kommt. Es ist ganz ähnlich wie mit dem

---

[1]) Zitiert bei Möbius, Goethe, Bd. I, S. 189 f.

[2]) Ebenda, S. 190. — Wir werden im II. Teil des Bandes sehen, wie Überwucherung der Selbstbeobachtung geradezu zu einer inneren Spaltung des Seelenlebens führen kann.

[3]) Schrader (Zur Grundlegung der Psychologie des Urteils, Leipzig 1903, S. 52) dagegen findet, daß für die Selbstbeobachtung täglich „einige Minuten reichlich genug sein dürften" (damit sie nämlich nicht der Gesundheit schade).

Künstler. Von Böcklin wird berichtet, er habe überall und ständig die Formen und Farben der Dinge beobachtet. Auch in diesem Falle würde man die Sachlage völlig verkennen, wenn man das erstens ganz wörtlich und zweitens so verstehen wollte, als sei in Böcklin ständig ein bewußter Willensentschluß lebendig gewesen, die Umwelt in künstlerischem Sinne zu beobachten, etwa so wie wir, wenn wir hören, wie sehr es für die Kunstbetrachtung wertvoll sei, die Dinge der Welt selbst zu studieren, daraufhin dann und wann einmal etwas systematischer die Aufmerksamkeit willkürlich auf sie einstellen. Vielmehr handelt es sich bei Böcklin selbstverständlich um einen Trieb, um eine starke, permanente und vorwiegend zunächst passive Tendenz zur Einstellung der Aufmerksamkeit auf die ästhetischen Momente der Welt um ihn her. Diese Tendenz war so stark, daß sicherlich in Millionen von Malen Gegenstände, Farbenkomplexe, Beleuchtungen usw., seine Aufmerksamkeit, wie man richtig sagt, auf sich zogen, d. h. er passiv aufmerksam zu werden begann, wo der nicht so veranlagte Mensch einfach vorüberging, ohne etwas im besonderen Sinne des Wortes zu bemerken[1]). Mitten im lebhaften Gespräch blieb der große Künstler plötzlich stehen, mit dem Blick auf einer Pflanze am Wege halbe Stunden lang haften bleibend und sie dem Formenschatz seines Gedächtnisses einverleibend.

Der große und, man kann sagen, tiefgehende Mangel mancher Argumente gegen die Selbstbeobachtung ist eben darin zu suchen, daß man sie lediglich als eine bewußte, willkürlich vorsätzliche ansieht. Natürlich, eine Aufmerksamkeit, die eines derartig umfassenden Apparates bedarf, um ins Leben zu treten, ist in umfangreicherem Maße in der Psychologie unmöglich. Der wirkliche Psychologe besitzt aber eben einen auf angeborenen Dispositionen beruhenden Trieb zur Analyse und Zerlegung der inneren Vorgänge, der dann freilich vielfach auch zu willensmäßiger Aufmerksamkeitseinstellung führt. Dieser Trieb führt ganz ähnlich wie der analoge beim Künstler dazu, daß aktuelle psychische Prozesse zur besonderen Bemerktheit gelangen, die anderen entgehen.

In pathologischen Fällen kann die Tendenz zur Selbstbeobachtung geradezu zwangsmäßig auftreten und die betreffenden

[1]) Der psychologische Mechanismus derartigen passiven Aufmerksamwerdens ist freilich noch nicht näher untersucht.

Personen aufs äußerste quälen. In diesen Fällen scheint auch die Intensität des Sich-Selbstbeobachtens außerordentlich zu steigen. Beispiele dafür bieten viele Psychasthenische, so auch Ka. und Prau. Ka. schreibt von jenen Tagen, als der Depersonalisationszustand sich ausbildete:

„Die Aufmerksamkeit richtete sich immer mehr nach „innen auf Selbstbeobachtung und Beschäftigung mit dem „nervösen Zustande, so sehr ich auch dagegen ankämpfte und „sie nach außen zu kehren suchte. Die eine Gedankenreihe „in mir, die sich nur mit mir beschäftigte, trat immer mehr „in den Vordergrund[1])."

Ein englischer Oberst, dem wir eine der besten Deskriptionen des Depersonalisationszustandes verdanken, sagt: „Je pensais constamment à mon mal, et je crois que pendant toute la durée de ma maladie (drei Jahre) il ne s'est pas écoulé une minute que mon esprit n'en fût occupé[2])."

Ebenso schreibt Prau. . . .:

„Ich erinnere mich, daß ich schon damals die einseitige, „fast zwangsmäßige Beschäftigung mit mir selber bisweilen „lästig empfunden habe . . . Die Reflexion über meine eigenen „Zustände nahm nun nach dem Ausbruch meiner Krankheit „ganz rapid zu . . . Nahrung von außen erhielt mein Geist „nicht mehr, und so entwickelte sich jene verhängnisvolle „Selbstbeobachtung und Selbstkontrolle, die mich an den „Rand der Verzweiflung gebracht hat. Sie war nicht mit „einem Male da, sondern steigerte sich von Monat zu Monat „und von Jahr zu Jahr. Ich bin mitunter wie wahnsinnig „herumgelaufen, weil ich mich vor mir selber nicht retten „konnte. Immer nur ich und meine eigenen seelischen Funk„tionen. Eine Ablenkung war nicht möglich. Denn sobald „ich zu lesen, zu hören, zu beobachten, mich zu unterhalten „anfing, setzte die Selbstkontrolle in verstärktem Maße ein. „Und brachte ich wirklich einmal etwas zustande, so konnte „Z. (sein damaliger Arzt — ein namhafter Psychiater) mit „Recht sagen, daß ich doppelte und dreifache Arbeit geleistet

[1]) Journal f. Psychol. u. Neurol., Bd. VII, S. 260. Auch im weiteren Verlaufe der Krankheitsgeschichte kehrt die Klage über zwangshafte Selbstbeobachtung noch mehrfach wieder.

[2]) Bei M. Krishaber, De la névropathie cérébro-cardiaque, Paris 1873, S. 24.

„habe, außer der objektiven auch noch die subjektive der „Beobachtung und Beurteilung ihres Zustandekommens. Diese „Selbstkontrolle habe ich sehr lange als die einzige Hemmung „in meinem Seelenleben betrachtet . . .[1])."

In Zuständen, wo die Selbstbeobachtung so überhand nimmt, hemmt sie natürlich den Ablauf der übrigen Prozesse. So fährt z. B. Ka. an obiger Stelle selbst unmittelbar fort: „Meine normale Persönlichkeit rückte mehr und mehr zurück." D. h. alle psychische Energie fließt der Selbstbeobachtung zu, sie saugt allmählich die anderen Prozesse, die sie ursprünglich nur beobachten wollte, geradezu auf. In der Tat beruhte der Eintritt der Depersonalisation bei Ka. und Prau. wenigstens zum Teil wohl direkt auf der Überwucherung der Selbstbeobachtungsfunktionen, wie denn beide selbst der Meinung waren, daß energische Ablenkung nach außen den Eintritt der Depersonalisation vielleicht hätte abwenden können. Natürlich ist das ein ganz abnormer, durchaus pathologischer Fall.

Endlich sei auch noch mit einem Worte auf die, wie es scheint, äußerste Spitze der Selbstbeobachtung hingewiesen. Unter ganz besonders günstigen Umständen, wie sie längere Einzelhaft bietet, richtet sich die Aufmerksamkeit schließlich nicht nur auf primäre psychische Prozesse, sondern auch noch auf das Beobachten eben dieser Prozesse selbst. „Nicht nur," schreibt Leuß, „daß ich jede Regung eines werdenden Gedankens noch chaotisch und unbestimmt aus der Gefühlstätigkeit heraufsteigen sah, ich sah dies mein Sehen, meine Beobachtung meiner selbst noch einmal und wurde mir doppelt Objekt[2])."

Hier haben wir also tatsächlich jene Art von „Schachtelbewußtsein", wie es Brentano[3]) seinerzeit so eindrucksvoll konstruiert hat. Sagt man, dann könne ja aber auch das Beobachten des Beobachtens selbst wieder Gegenstand eines weiteren Beobachtens werden, so ist das im Prinzip durchaus zuzugeben. Wir kennen jedoch bisher keinen Fall, in dem eine Psyche auch das geleistet hätte. Logische Schwierigkeiten aber liegen hier nicht vor. Im Prinzip kann es in infinitum weitergehen. Nur das kann gesagt werden, daß es allemal ein jeweilig letztes

---

[1]) Journal f. Psychol. u. Neurol., Bd. VIII, S. 75.

[2]) H. Leuß, Aus dem Zuchthause, Berlin 1903, S. 180 f.

[3]) Psychologie vom empirischen Standpunkte, Bd. I, S. 108 f.

Beobachten gibt. (Denn den Fall, wo die Reihe wirklich in infinitum fortgeht, können wir, ohne uns damit eine unerlaubte Erleichterung zu gewähren, beiseite lassen, da er in Wirklichkeit für uns niemals vorkommt, vielmehr schon das Beobachten des Beobachtens etwas Ungewöhnliches ist.) Die jeweilig letzte Funktion nun ist entschieden nicht mehr beobachtet. Sie ist als entweder bloß perzipiert oder gar als unbewußt zu bezeichnen.

Deshalb ist natürlich für diese letzte Funktion auch das in ihr enthaltene Ichmoment wie sie selbst nicht mehr durch unmittelbare Beobachtung konstatierbar. Es wird für sie, sei sie nun perzipiert oder ganz unbewußt, nur noch postuliert, weil wir keine Ursache haben, vorauszusetzen, daß die letzte Funktion des Beobachtens von ganz anderer Art ist, als die vorangehenden selbst zum Bemerktsein gelangten.

Der günstigste Fall für die Psychologie ist natürlich der den obengenannten Fällen von Ka., Prau. usw. entgegengesetzte, wo ein hoher Grad von Selbstbeobachtung stattfindet, ohne daß dadurch die übrigen psychischen Prozesse merklich an Energie einbüßen, so daß sie durchaus nach jeder Richtung normal bleiben. Ein solcher Zustand setzt dem des Durchschnittsindividuums gegenüber, wenn uns eine solche ins Physiologische übergehende Ausdrucksweise der Kürze halber gestattet wird, natürlich eine erhöhte Menge von psychischer Energie voraus: außer den normalen psychischen Vorgängen findet dazu noch ein weiterer, permanente Selbstbeobachtung, statt. Eine erhöhte psychische Energiemenge und eine stark systematisierte Art des Ablaufs der Vorgänge findet man aber eben überhaupt oft bei höherer Begabung. Wenn man aber von neuem darauf hinweist, daß eine solche Spaltung der Energien der Seele zwischen Affekt und Selbstbeobachtung für den ersten nicht ohne ihn in seiner Intensität herabsetzende Folge bleiben kann, so ist zu erwidern: in der Tat würden die Affekte wohl noch etwas stärker sein, wenn jene Selbstbeobachtung fortfiele. Aber das sagt noch nicht, daß die Affekte in solchen Fällen stets geringer an Intensität sind als beim Durchschnittindividuum, das eine solche Selbstbeobachtung nicht kennt. Die Erregungsfähigkeit der einzelnen individuellen, psychophysischen Systeme ist ganz verschieden. Der Psychologe, dessen Beobachtung zahllose Male sich einstellt, kann gleichwohl in seinem

Affektleben unendlich intensiver sein als ein anderer, der sich nicht mehr zu beobachten imstande ist, sobald ein Blitz niederfährt, der Donner erkracht und er selbst mehr oder weniger erschrocken ist. Die Affekterregung kann beim Psychologen trotz aller Selbstbeobachtung doch noch viel größer sein als beim Normalindividuum.

Die Menge der psychischen Energie kann zeitweise zunehmen, und so können wir uns denn in der Tat mindestens hin und wieder etwas ausführlicher betrachten, ohne daß der beobachtende Vorgang an Intensität verliert. Es ist aber nicht zu leugnen, daß eine gewisse Kunst der Selbstbeobachtung dazu gehört, um Prozesse zu beobachten, ohne es auf ihre Kosten zu tun. Und längere Zeit ist solche Selbstbeobachtung in der Tat meist nicht möglich, ohne daß die psychischen Funktionen gestört werden. Aber das hindert nicht, daß sie immer von neuem einsetzen kann, wenn sie auch jedesmal bald wieder aufhören muß.

Im übrigen ist wohl zu bemerken, daß die verschiedenen Prozesse nicht gleich leicht zu beobachten sind. Es bestehen hier weitgehende Unterschiede. Es ist vor allem wesentlich, ob die Prozesse, die beobachtet werden sollen, andauernde oder blitzartig vorübergehende sind. Zu den letzten gehören viele Denkprozesse. Sie sind deshalb besonders schwer zu beobachten. Doch halte ich es für übertrieben, wenn auch Dilthey allgemein sagt: „Wir können niemals das Spiel unserer Vorstellungen beobachten, wir können niemals den Denkakt selbst mit Aufmerksamkeit auffassen. Von solchen Vorgängen wissen wir nur aus der Erinnerung[1])." Die unmittelbare Beobachtung intellektueller Prozesse während ihres Vollzugs ist zwar die schwierigste Aufgabe, die es für die Selbstbeobachtung gibt, und sie muß stets ein sehr rasches Ende nehmen, da die Prozesse dabei rasch in Verwirrung geraten. Aber eine absolute Unmöglichkeit der Selbstbeobachtung liegt auch hier nicht vor, und durch Übung kann dieselbe wesentlich gesteigert werden.

Dafür spricht auch das Zeugnis Husserls, der in diesem Punkte wohl der kompetenteste Beurteiler ist, denn ihm ver-

[1]) Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Abhdl. der Berliner Akademie d. Wissenschaften, 1894, S. 1368. — Ebenso Külpe: „Ich kann mein Denken nicht während des Denkens selbst beobachten." Zitiert bei Messer, Empfindung und Denken, S. 76.

danken wir bis jetzt das tiefste analytische Eindringen in die eigentlichen reinen Denkvorgänge.

„Die wesentliche Schwierigkeit (der phänomenologischen „Analyse des Denkens) liegt in der widernatürlichen Anschau- „ungs- und Denkrichtung, die in der phänomenologischen „Analyse gefordert wird. Anstatt im Vollzuge der mannig- „faltigen, aufeinander gebauten Akte aufzugehen und so ihren „Gegenständen ausschließlich zugewendet zu sein, sollen wir „vielmehr ‚reflektieren', d. h. diese Akte selbst zu Gegen- „ständen machen. Während Gegenstände angeschaut, ge- „dacht, miteinander in Beziehung gesetzt, unter den idealen „Gesichtspunkten eines Gesetzes betrachtet sind u. dgl., sollen „wir unser theoretisches Interesse nicht auf diese Gegen- „stände richten und auf das, als was sie in der Intention „dieser Akte erscheinen oder gelten, sondern im Gegenteil „auf eben jene Akte, die bislang gar nicht gegenständlich „waren; und diese Akte sollen wir nun in neuen Anschauungs- „und Denkakten betrachten, sie analysieren, beschreiben, zu „Gegenständen eines vergleichenden und unterscheidenden „Denkens machen. Das aber ist eine Denkrichtung, die den „allerfestesten, von Anbeginn unserer psychischen Entwick- „lung sich immerfort steigernden Gewohnheiten zuwider ist. „... Nachgeprüft und bestätigt können diese Einsichten nur „von demjenigen werden, der die wohlgeübte Befähigung „erlangt hat, sich in jenen widernatürlichen Habitus der Re- „flexion und der reflektiven Forschung zu versetzen und die „phänomenologischen Verhältnisse rein, von aller Vermischung „der intentionalen Gegenständlichkeit ungetrübt, auf sich „wirken zu lassen. Diese Befähigung ist nicht leicht anzu- „eignen und ist z. B. durch keine noch so reiche Schulung „im psychophysischem Experiment zu ersetzen oder zu ge- „winnen[1])."

Im Gegensatz zu den Denkakten ist das Wahrnehmen eines Empfindungsinhaltes etwas ungemein Konstantes und lange Andauerndes. Es bleibt bestehen, so sehr sich auch die Aufmerksamkeit darauf richten mag.

Dagegen verträgt es das Vorstellen wiederum weit weniger,

[1]) Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. II, S. 10 f. Vgl. auch den Anhang.

zum Gegenstand aufmerksamer Apperzeption gemacht zu werden. Doch gibt es auch hier Ausnahmen. Sobald eine Vorstellung nachdrücklich perseveriert, hält auch das Vorstellen der Beobachtung stand.

Im Reiche des Emotionalen sind die Unterschiede ebenfalls sehr erhebliche. Zu den am leichtesten beobachtbaren emotionalen Vorgängen gehören die allgemeinen Gemütsstimmungen. Es liegt auch das wieder daran, daß sie als an sich mehr oder weniger perseverierende Vorgänge der Gefahr weniger ausgesetzt sind, durch Entziehung psychischer Energie seitens der Selbstbeobachtung so matt zu werden, daß die Beobachtung unmöglich wird. Am schwierigsten sind natürlich wieder rasch vorübergehende und wenig intensive Gefühlsmomente, wie sie etwa bei einer ganz leichten Berührung oder der Betrachtung nur kurze Zeit sichtbarer farbiger Punkte auftreten, zu beobachten. Es ist interessant, festzustellen, daß Psychasthenische, d. h. an Gefühlserschöpfung Leidende, in diesem letzten Punkte der Selbstbeobachtung trotz ihrer überwiegenden Einstellung auf sie ungünstiger gestellt sind als gesunde Personen. Der Gesunde, der etwa die Gefühle, die bei Fingerbewegungen auftreten, beobachten will, kann diese Bewegungen eine ganze Reihe von Malen wiederholen, ohne daß die Gefühle eigentlich ermatten. Bei den Psychasthenischen erfolgt eine solche Ermattung sehr schnell. Bei mehrfacher Wiederholung der Bewegung eines Fingers, so erklärte Ka., als die Zeit der schwersten Gefühlshemmungen für ihn bereits vorüber war, nähmen die zuerst vorhandenen Gefühlsmomente sehr rapide ab, so daß sie nach einigen Wiederholungen vollkommen erschöpft seien und erst nach einiger Zeit sich wieder einstellten. — Die Schwierigkeit der Affektanalyse dagegen hat ihre Ursache darin, daß wir in der Regel nur dann in Affekt geraten, wenn unsere Aufmerksamkeit bereits sehr in Anspruch genommen ist. Wir sahen aber bereits, daß es lediglich von der Stärke des psychologischen Interesses abhängt, ob es sich auch dann noch neben dem aktuellen Interesse des Moments am Leben erhält. —

Die Gunst der Bedingungen für die Selbstwahrnehmung erreicht ihr Maximum, wenn Neigung zu Perseverationen und hohes Interesse an der Selbstanalyse zusammenfallen. Einer solchen Vereinigung begegnet man besonders häufig bei mehr

oder weniger psychasthenisch veranlagten Naturen, deren hohe Befähigung für die Zergliederung des Seelenlebens noch nicht hinreichend anerkannt ist[1]).

Ihr Interesse an der Selbstanalyse ist ein ganz außerordentliches. Die Tagebücher Amiels, Maine de Birans u. a. sowie die ausführlichen Krankheitsberichte, die die Psychasthenischen liefern, sobald ihr Zustand zu eigentlichen Beschwerden führt und sie mit dem Arzt in Berührung bringt, legen davon beredtes Zeugnis ab. Ihre primäre Neigung zur Selbstbeobachtung steigert sich noch dadurch, daß sie natürlich bald dahin gelangen, zu erkennen, wie sehr sie auf psychologischem Gebiet anderen überlegen sind, und dann ihren Stolz und Befriedigung in dieser eigentümlichen psychischen Leistung suchen, um so mehr, als die Tendenz, im Kampf der Außenwelt eine Stellung einzunehmen, bei ihnen so sehr gering ist.

Ebenso wichtig ist das andere Moment, die Neigung zu perseverativen Prozessen. Die eigentlichen sogenannten Zwangsvorstellungen und Phobien sind nur die auffälligsten Phänomene dieser Art, die erst bei höherer Entwicklung des psychasthenischen Zustandes auftreten. Höchst bedeutsam ist, daß auch sonst und bei viel geringerer Seelenschwäche bereits viele an sich normale Prozesse ganz ungewöhnlich perseverieren, insbesondere Unlustaffekte. Solche perseverierenden Affekte haben wie alle perseverativen Prozesse die Eigentümlichkeit an sich, daß sie, sobald sie sich hinreichend „eingeleiert" haben, die Aufmerksamkeit freigeben (außer etwa in ihren Kulminationspunkten). Das Individuum wird fähig, trotz der unter Umständen außerordentlichen Intensität des Affektgefühls dasselbe doch gleichzeitig wirklich zu beobachten. Daß es so ist, bezeugen alle derartigen Personen[2]).

---

[1]) Wenn Janet, der an einer völlig objektiven Würdigung nur durch eine unrichtige Auffassung des Verhältnisses von Selbstbeobachtung und der sogenannten objektiven experimentellen Beobachtung gehindert wird, meint: cette aptitude à l'introspection psychologique me paraît simplement une conséquence de la faiblesse de leur esprit, so liegt darin unbedingt etwas Richtiges. (Les obsessions et la psychasthénie, Paris 1903, Bd. I, S. 485.) In dem Maße, wie ein Psychasthenischer gesundet und auf die Außenwelt und objektive Ziele gerichtete Willenstendenzen in ihm wieder hervortreten, läßt die Neigung zu unaufhörlicher Selbstbespiegelung nach.

[2]) Dieselben können übrigens ihre Verwunderung über die die Selbstwahrnehmung überhaupt leugnenden Theorien, wenn sie ihnen bekannt ge-

Mit dem Gesagten steht die von Ach ausgebildete Methode der Benutzung künstlich, auf dem Wege des Experiments hergestellter Erinnerungsperseverationen völlig in Übereinstimmung. An die Stelle flüchtiger, rasch verschwindender Phänomene treten dauernde Gebilde.

„Der Ablauf (des Erlebnisses) wird ein durch assoziative „Reproduktionstendenzen bestimmter, und diesem Inhalte kann „nun das Subjekt die Aufmerksamkeit ebenso zuwenden wie „den perseverierenden Erlebnissen, den Erinnerungsbildern „und den äußeren Wahrnehmungen. Derartige Vorgänge „können zudem auch beobachtet werden, ohne daß neuer„dings die Absicht, Selbstbeobachtungen anzustellen, aufzu„treten braucht. . . Diese Tatsache, daß ein aufmerksam „erlebter Bewußtseinsinhalt die Tendenz hat, als solcher im „Bewußtsein weiter zu verharren, wird zur Durchführung der „Selbstbeobachtung benutzt[1])."

Eine gewisse Differenz und Schwierigkeit besteht freilich noch insofern, als das eigentliche Wesen der Vorstellungen von Funktionen noch ungeklärt ist: was die Versuchspersonen Achs analysierten, waren ja die vorgestellten (erinnerten) Phänomene, nicht das Vorstellen oder andere aktuelle Prozesse selbst. —

Was das Wesen des Experiments überhaupt angeht, so liegt sein entscheidender Wert nicht darin, daß in ihm der Einfluß der Aufmerksamkeit auf die psychischen Prozesse ausgeschaltet wird, wie Wundt will[2]), sondern einfach in der Möglichkeit, auf diesem Wege die zu beobachtenden Vorgänge zu gewünschter Stunde hervorrufen zu können[3]). Es ist gar nicht einzusehen, weshalb bei der experimentellen Erzeugung von psychischen Vorgängen der Einfluß der Aufmerksamkeit ge-

---

geben werden, niemals verbergen. So gänzlich unzutreffend sind sie für sie. — Auch das eigentümliche Sichhingeben an die eigenen Gefühle, wie es allen passiven Naturen eigentümlich ist, ist ohne Selbstwahrnehmung nicht denkbar. Als Beispiel dieser inneren Verfassung sei auch auf W. v. Humboldt hingewiesen. Vgl. besonders das schöne Werk E. Spranger, Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee, Berlin 1909.

[1]) N. Ach, Über die Willenstätigkeit u. d. Denken, Göttingen 1905, S. 9 f.

[2]) Wundt, Grundriß der Psychologie, 6. Aufl., S. 26 f.

[3]) In dieser Definition liegt in nuce alles enthalten, was sonst noch über die Wiederholungs-, die Variierungsmöglichkeit usw. mit Recht bemerkt worden ist.

ringer sein sollte, als er es sonst ist. Zwischen einem Gefühl, das ich durch einen experimentellen Sinnesreiz erzeuge, und einem Gefühl, das ein gleichartiger, mir im Leben begegnender Reiz hervorruft, besteht ein Unterschied hinsichtlich der Aufmerksamkeit sogar zugunsten des Experiments, oder, sobald die Aufmerksamkeit für so schädlich erachtet wird, gerade zuungunsten seiner. (Man beachte wohl, daß man mit einer solchen Stellungnahme somit die Grundlage der modernen Psychologie überhaupt erschüttert.) Mit Ausnahme gewisser unangekündigter Überrumpelungsexperimente, die gerade die Untersuchung des Effekts der Überraschung sich zur Aufgabe setzen, haben wir es überall im Experiment mit gesteigerter Aufmerksamkeit zu tun. Jede Versuchsperson wartet, und wenn sie sich noch sehr ruhig zu verhalten bemüht, der Dinge, die da kommen sollen, und zumeist weiß sie in gewissem Umfange auch, was für Vorgänge es sein werden. Weist man auf die „Unwissentlichkeit" des Experiments hin, so ist zu sagen: diese bezieht sich höchstens auf die theoretisch konstruktiven Schlußfolgerungen aus der Beobachtung, auf das Experiment selbst darf sie sich im allgemeinen nicht beziehen. Wüßte die Versuchsperson überhaupt nicht, worauf sie zu achten hat, so würden nicht wenige Experimente überhaupt resultatlos bleiben. Denn jedes Experiment hat zahllose Seiten, die Gegenstand des Bemerkens werden können. Bei Darbietung eines Sinnesreizes z. B. kann die Versuchsperson den Sinnesinhalt selbst beschreiben, oder etwa auftretende Mitempfindungen völlig heterogener Natur, oder an den ersten und die zweiten Sinnesinhalte sich anschließende Gefühle oder Assoziationen usw. Und auch beim Sinnesinhalt selbst kann die Deskription sich auf die Intensität, die Qualität, die Gestaltqualität oder anderes beziehen. Wird die Versuchsperson wirklich vollständig ohne jede Anweisung gelassen, d. h. die Richtung der Aufmerksamkeit und des Bemerkens dem Zufall anheimgestellt, so trägt das ganze Experiment im Prinzip genau denselben Charakter, als wenn eine Expedition nach dem Himalaja geschickt würde, aber ohne bestimmte Aufträge. Sie würde gewiß eine Menge von Beobachtungen anstellen und zahlreiches, vielleicht interessantes Material mitbringen, aber alles, was sie getan, trüge den Stempel vollkommener Planlosigkeit, wofern sich in ihr nicht von selbst gewisse Aufmerksamkeitsrichtungen ausbildeten.

Es wäre ein Irrtum, zu glauben, als wenn im Gegensatz dazu beim psychologischen Experiment eine vollständige Beschreibung alles Erlebten möglich wäre. Bei der ungeheuren Kompliziertheit des psychischen Lebens ist niemals der Vorgang auch des allereinfachsten Experiments auch nur ohne große Lücken beschreibbar. In diesem Punkte ist meines Erachtens auch Ach, der im übrigen um die Entwicklung der experimentellen Methodik die größten Verdienste besitzt, zu optimistisch, wenn er schreibt:

„Es ist unser Bestreben, auch diese ‚subjektive' Methode „der Selbstbeobachtung wenigstens insofern objektiv zu ge„stalten, als die willkürliche und unkontrollierbare Behand„lung des zu untersuchenden Gebietes sowohl von seiten der „Versuchsperson als auch von seiten des Versuchsleiters mög„lichst ausgeschaltet wird. Dies gelingt dadurch, daß das „ganze Erlebnis vom Eintritt des Signals bis zum Abschluß „des Experiments vollständig geschildert und protokolliert „wird. Der Versuchsleiter hat deshalb die Pflicht, die ge„gebene Schilderung durch Fragestellung zu ergänzen[1])."

Ohne Zweifel wird durch diese Fragestellung die Beschreibung wesentlich reichhaltiger[2]), aber selbst nur grobe Vollständigkeit ist auch so nicht erreichbar. Denn es ist stets auf der Stelle möglich, auch dem ausführlichsten Protokoll gegenüber Fragen in bezug auf den psychologischen Tatbestand zu stellen, die die Versuchsperson schlechthin ohne jede Beantwortung gelassen hat. Sowie man Versuchsprotokolle für andere Gesichtspunkte verwerten will, als unter denen sie aufgenommen worden sind, pflegen sie entweder gänzlich zu versagen oder nur sporadische zufällige Bemerkungen zu enthalten, so unvollständig ist jede Deskription, auch wenn sie noch so sehr auf Lückenlosigkeit gerichtet ist.

Seinen höchsten Wert erhält auch das Experiment erst dann, wenn es insofern wissentlicher Natur ist, als die Versuchsperson weiß, um welchen phänomenologischen Sachverhalt es sich handelt. Allerdings ist die Voraussetzung, daß dieselbe von erster Qualität, d. h. großer analytischer Begabung und

[1]) A. a. O., S. 14.

[2]) Ein weiterer (vom Versuchsleiter oft gar nicht beabsichtigter) Effekt liegt darin, daß sich dadurch bestimmte Aufmerksamkeitstendenzen in der Versuchsperson ausbilden, die die Apperzeption während des Erlebnisses leiten.

Selbstkritik ist. Je mehr wir uns aber überhaupt von dem Studium der Sinnesinhalte entfernen und der Analyse der eigentlich psychischen Vorgänge zuwenden, um so höher steigen die Anforderungen an die Leistungsfähigkeit der Versuchspersonen und um so mehr verengt sich fortgesetzt der Kreis derselben[1]).

Es sei bemerkt, daß Münsterbergs Auffassung, bei dem viele Äußerungen mit von uns getanenen dem Wortlaute nach nahe verwandt scheinen, mit der hier vertretenen Auffassung gleichwohl in Wahrheit weit divergiert. Münsterberg versteht unter Selbstbeobachtung etwas völlig anderes, als wir es tun. Er leugnet, daß das Beobachten, Aufmerken, Unterscheiden usw. „wirkliche Funktionen des Bewußtseins gegenüber dem Bewußtseinsinhalt wären", und er behauptet sogar, daß, wenn es dergleichen Funktionen gäbe, die Selbstbeobachtung in der Tat unmöglich wird[2]). Ja, Münsterberg erkennt ein Subjekt-Ich in dem von uns behaupteten Sinne überhaupt nicht an[3]). Seine Anerkennung der Selbstbeobachtung bedeutet also etwas völlig anderes, als wir mit diesem Ausdruck meinen. Doch können wir nicht darauf eingehen.

Anhang.

Psychische und nichtpsychische Wahrnehmung.

Was das Verhältnis der psychologischen Selbstbeobachtung zu der Wahrnehmung von Inhalten anlangt, so ist festzustellen, daß beide der Funktion der Beobachtung nach gleicher Natur, ihrem Gegenstande nach völlig verschieden sind[4]). Das eine Mal handelt es sich um Wahrnehmung von Zuständen und Funktionen des Subjekts, das andere Mal um Objektives, entweder um Sinnesempfindungs-, Vorstellungs- oder Begriffsinhalte. Diese verschiedenen Arten der Beobachtung stehen da-

---

[1]) Auf die Kontroverse Wundt-Bühler-Ach über das Ausfrageexperiment habe ich nicht besonders eingehen können. Die betreffenden Ausführungen mußten aus Raumrücksichten fortbleiben. Aus dem Vorstehenden ergibt sich, daß ich — ausreichend gut veranlagte Versuchspersonen vorausgesetzt — geneigt bin, über Bühlers und Achs Feststellungen noch etwas hinauszugehen. Die Deskription selbst kann natürlich erst nachträglich erfolgen. Die Wahrnehmung, die intellektuelle Auffassung des Tatbestandes scheint mir jedoch nicht erst allein an der Hand des Erinnerungsbildes zu geschehen.

[2]) Hugo Münsterberg, Über Aufgaben und Methoden der Psychologie, S. 161.

[3]) Ebenda, S. 98.

[4]) Dieser Ansicht ist auch Meumann: „In Wahrheit ist kein wesentlicher Unterschied zwischen dem Vorgang der inneren und äußeren Wahrnehmung." (Intelligenz und Wille, Leipzig 1908, S. 77.)

her einander nicht durchaus gleich, und es ist nicht richtig, daß die eine so gut wie die andere psychologischer Natur ist. Eigentlich psychologischer Natur im echten Sinne des Wortes ist nur die Beobachtung, die das Subjekt selbst in seinen Modifikationen, seinen Zuständen und Akten, zum Gegenstande hat. Da die objektiven Inhalte nicht eigentlich psychischer Natur sind, so kann auch die Wahrnehmung ihrer nicht als psychologische bezeichnet werden[1]).

Meinong dagegen scheint auch das Wahrnehmen eines Rotinhaltes als „innere Wahrnehmung" aufzufassen: eine wirklich äußere Wahrnehmung, versichert er ausdrücklich, gebe es gar nicht. Das aber scheint mir bedenklich und auf eine nicht genügende Unterscheidung zwischen Inhalten und Funktionen zurückzugehen. Im Gegenteil, meine ich, muß gesagt werden: nicht bloß bei der inneren Wahrnehmung decken sich Inhalt und Gegenstand (wie Meinong selbst richtig bemerkt), d. h. der Gegenstand bleibt dem Erfassen nicht transzendent, sondern er gelangt zur unmittelbaren Erfassung. Auch bei den objektiven Inhalten deckt sich Inhalt und Gegenstand. Das Grün, das ich sehe, ist nicht bloß Inhalt, sondern es kann auch selbst Gegenstand sein, sobald ich es selbst als solches ins Auge fasse. Das hindert natürlich nicht, daß in anderen Fällen hinter ihm noch ein Gegenstand gesehen wird und es die Rolle eines bloß vermittelnden Inhaltes übernimmt, durch den die Intention auf etwas anderes hindurchgeht, etwa auf die physikalischen Gegenstände, von denen auch im günstigsten Fall die im Bewußtsein

---

[1]) Man beachte übrigens den ungeheuerlichen inneren Widerspruch, der in der gewöhnlichen Theorie enthalten ist, die die Inhalte zwar auch prinzipiell für psychisch, für zum Ich gehörig ansieht, dann aber plötzlich, wenn es sich um die Frage der Selbstbeobachtung handelt, das völlig vergißt und erklärt, eine solche sei nicht möglich, Beobachtung gebe es nur in bezug auf die Außenwelt. Nach der gangbaren Ansicht über die Sinnesempfindungen ist auch die auf sie gerichtete Beobachtung Selbstbeobachtung. —

Einen letzten Versuch, die psychologische Koordination von Inhalten und Funktionen in gewissem Sinne aufrecht zu erhalten, hat Dessoir gemacht, indem er sie nach Analogie zu gewissen Theorien der modernen Chemie als seelische „Zustands- und Vorgangseigenschaften" auffaßt. (Skeptizismus in der Ästhetik. Zeitschr. f. Ästhetik, Bd. II, 1907, S. 466.) Für diese Auffassung liegt, wie mir scheint, auch darin eine Schwierigkeit, daß die Gefühle unbedingt psychische Zustände sind, ohne mit den Inhalten irgend in einer Linie zu stehen.

gegenwärtigen Empfindungsinhalte nur einzelne Teilstücke sind. Meinong neigt überhaupt dazu, die Sinnesinhalte selber als real existierende Gegenstände nicht völlig gelten zu lassen. So bemerkt er z. B.: „Wenn Physik, Physiologie und Psychologie übereinstimmend die sogenannte Idealität[1]) der sensiblen Qualitäten behaupten, so ist damit implizite sowohl über die Farbe wie über den Ton etwas ausgesagt, nämlich daß es streng genommen jene so wenig gibt wie diesen[2])."

Das scheint mir ganz unrichtig zu sein. Die Sinnesinhalte sind wirklich unmittelbar erfahrene, nicht bloß intendierte Gegenstände, und sie existieren auch im wahrhaften Sinne des Wortes genau so wie die Funktionen, deren Inhalt sie sind. Was sie von diesen unterscheidet, ist immer wieder allein ihr spezifisches Wesen, sie gehören nicht zum Ich, sie sind gegenständlicher, objektiver Natur. Die funktionale Inexistenz ist nicht eine „Pseudoexistenz". Eine solche liegt nur vor, wo es sich um bloß gedachte, rein intendierte Gegenstände handelt, die in Wahrheit weder außer uns noch auch wirklich in den Funktionen existieren, wie z. B. ein bloß vorgestelltes Haus, dem kein wirkliches Haus entspricht (wobei wir einmal anerkennen wollen, daß es wirkliche Häuser in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes gibt). Ein solches Haus existiert auch nicht in meiner Vorstellung, sondern zum mindesten teilweise „intendiere" ich es lediglich durch Vermittlung gewisser visueller Vorstellungsinhalte. Diese letzteren dagegen sind nicht bloß intendiert, sondern sie werden wahrhaft unmittelbar erfaßt und sind deshalb auch wirklich.

Parallel mit dem Unterschied der eigentlichen psychologischen Wahrnehmung der eigenen Zustände und der nur pseudopsychologischen Wahrnehmung des Objektiven geht der Unterschied in der Schwierigkeit der Analyse. Die Ichvorgänge sind es, die der analysierenden Beobachtung besondere Schwierigkeiten darbieten, die Inhalte dagegen tun es nicht ebenso[3]).

---

[1]) Der Ausdruck ist ganz ungewöhnlich, man pflegt doch nur von Subjektivität der Sinnesempfindungen zu sprechen.

[2]) Meinong, Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie, Leipzig 1904, S. 9.

[3]) Deshalb ist der Kreis der brauchbaren Versuchspersonen für die Sinnesinhaltsuntersuchungen ein so sehr viel größerer als für die eigentlich psychologischen Experimente.

Sie zerfließen nicht, sondern sie verharren im Bewußtsein. Von den gewöhnlichen Sinnesinhalten gilt das fast absolut. Aber auch die Begriffe setzen längerer Analyse keine besondere Schwierigkeit entgegen, nur von den Phantasievorstellungen gilt meist nicht das gleiche. Normalerweise ist es häufig keineswegs leicht, irgend eine Phantasievorstellung unverändert festzuhalten, es wallt und wogt hier leicht alles wie ein Nebelmeer.

Was gar das Beobachten äußerer physikalischer Gegenstände betrifft, so ist es natürlich von dem der Sinnesinhalte verschieden. Man muß, wenn man ganz konsequent ist, wie schon mehrfach betont, sagen: Das Wahrnehmen der realen Gegenstände ist in Wahrheit zum erheblichen Teil nichts als ein Denken, das freilich an konkrete Sinnesinhalte anknüpft und z. T. auch von Phantasievorstellungen begleitet wird. Es ist nicht völlig berechtigt und mißverständlich, wenn Husserl mit dem Sprachgebrauch daran festhält, das Wahrnehmen einer gleichmäßigen weißen Kugel als ein „Sehen“ zu bezeichnen. In Wahrheit ist es nur ein Denken. Sehen kann ich nur die nach einer oder allen Seiten am Rande beschattete, also grauer werdende Halbkugel resp., wenn man die unmittelbare Gesichtswahrnehmung von Tiefen nicht zugibt, eine entsprechende Kreisfläche. Die gleichmäßig weiße Kugel denke ich mir als an jener Stelle befindlich, wobei der von Phantasievorstellungen begleitete Gedanke hinzutreten kann, daß, wenn ich die Kugel umdrehe und alle ihre Teile der Reihe nach unter gleichen Verhältnissen sehen würde, sie überall eine gleichmäßig weiße Farbe zeigt. Die sogenannte Wahrnehmung realer äußerer Gegenstände ist großenteils ein sich über Sinnesfunktionen aufbauendes Denken.

Zehntes Kapitel.

Das Selbstbewußtsein und die Depersonalisation.

Wir haben es, wo es möglich war, bisher im allgemeinen vermieden, über das Ichproblem hinaus das Problem des Selbstbewußtseins, des Persönlichkeitserlebnisses spezieller zu berühren. Jetzt aber müssen wir auch zu ihm Stellung nehmen.

Wieder fassen wir das Problem so phänomenologisch als möglich.

So oft wir uns mit einem historischen Menschen beschäftigen, etwa Alexander dem Großen oder Napoleon, oder wenn wir ein Porträt betrachten und von der Persönlichkeit des Dargestellten sprechen, jedesmal steigt uns ein psychisches Phänomen vor Augen, das in jedem Fall anderer, aber stets ganz bestimmter Natur ist, und von dem wir meinen, daß es durch alle Handlungen des Individuums das gleiche blieb und das der dargestellte Mensch im wesentlichen behalten würde, auch wenn er in eine völlig andere Situation überginge, von anderen momentanen Gefühlen bewegt würde, anderen Gedanken nachhinge.

Das Problem ist: Worin besteht dies Persönlichkeitserlebnis, dies Selbstbewußtsein im eigentlichsten zentralsten Sinne des Wortes?

Die verbreitetste Auffassung ist extrem intellektualistisch. Sie stammt von Richet[1]). Richet war es, der unter den neueren Forschern, als die Tatsachen der Hypnose zum zweitenmal Gegenstand der Wissenschaft wurden, die Aufmerksamkeit besonders auf das Faktum hingelenkt hat, daß sich

---

[1]) La personnalité et la mémoire dans le somnambulisme. Rev. philos., Bd. XV, 1883, S. 225—242. — L'homme et l'intelligence. Fragments de physiologie et de psychologie, Paris 1884. — La personnalité et les changements de la personnalité. Bulletin de l'Institut générale psychologique, Bd. V, 1905, S. 110—134.

durch Suggestionen die Persönlichkeit in gewisser Weise umwandeln läßt[1]), wobei das Individuum aufhören kann, sein früheres Dasein als sein eigenes wieder- und anzuerkennen. Diese Versuche, auf die wir unten noch einmal zu sprechen kommen werden, sind es, die ihm den Anlaß zur Aufstellung seiner Theorie geboten haben. Wir überlassen ihm deshalb zunächst das Wort, seine Experimente und die nach ihm daraus folgenden Resultate selbst zu charakterisieren:

„Hypnotisiert und gewissen Suggestionen unterworfen, „vergessen A . . . und B . . ., wer sie sind, ihr Alter, wie sie „gekleidet sind, ihr Geschlecht, ihre soziale Stellung, ihre „Nationalität, Ort und Stunde, in der sie leben. Alles dies „ist völlig aus ihrem Gedächtnis verschwunden. Ihr Geist „ist nur von einer einzigen Vorstellung, einem einzigen Be„wußtsein erfüllt. Es ist das Bewußtsein und die Vorstellung „des neuen Wesens, das in ihrer Einbildungskraft erschienen „ist. Sie haben den Begriff ihrer eigenen Existenz verloren. „Sie leben, sprechen, denken ganz wie der Typus, den man „ihnen suggeriert hat. Mit einer geradezu wunderbaren Deut„lichkeit werden diese Typen realisiert: nur die, welche solchen „Versuchen beigewohnt haben, können sich davon eine Vor„stellung machen. Jede Beschreibung kann nur ein ganz „mattes und unvollkommenes Bild davon geben. Anstatt „einen Typus sich vorzustellen, realisieren, objektivieren sie „ihn. Es geschieht nicht in der Weise wie beim Halluzi„nanten, der als Zuschauer halluzinierten Wahrnehmungsbil„dern gegenübersteht, die sich vor ihm abrollen; es ist viel„mehr wie bei einem Schauspieler, der, geisteskrank geworden, „meinte, das Drama, das er spielt, sei Wirklichkeit und nicht „Dichtung, und der sich völlig mit Leib und Seele in die „Persönlichkeit, die er zu spielen hat, transformiert hätte. Da„mit eine solche Transformation der Persönlichkeit eintritt, „genügt ein einziger, autoritativ gegebener Suggestionsbefehl. „Ich sage zu A.: ‚Sie sind jetzt eine alte Frau', sofort ver„wandelt sie sich in eine alte Frau. Ihr Gesichtsausdruck, „ihre Haltung und Gang, ihre Gefühle sind die einer alten

[1]) Seine Bezeichnung dieser Phänomene als „objectivation des types" rührt davon her, daß er gewöhnlich der Versuchsperson nicht die Suggestion erteilte, sie sei eine bestimmte andere Person, sondern ihr nur allgemein suggerierte: sie sei eine Bauersfrau, ein Soldat usw.

„Frau. Oder ich sage: ‚Sie sind jetzt ein kleines Mädchen.‘
„Auf der Stelle nimmt sie die Sprache, den Augenausdruck
„und die Gefühle eines kleinen Mädchens an[1]).“

Richet glaubt aus diesen Versuchen den Schluß ziehen zu können, daß die Persönlichkeit überhaupt nichts anderes als ein Gedächtnisphänomen sei. La conscience de la personnalité, sagt er, est un phénomène de mémoire. La perte de la conscience de personnalité est un phénomène d'amnésie partielle[2]). Die Persönlichkeit sei „die bewußte Erinnerung unserer selbst, dessen, was wir sind, unseres Alters, unserer Nationalität, des Ortes, wo wir leben, der Gefühle, die wir gewöhnlich haben, unserer sozialen physischen und psychischen Situation. Sie ist ein Gedächtnisphänomen[3]).“

„Die Objektivation der Typen hat ihren Grund in einer „Störung des Gedächtnisses und der Einbildungskraft. Wenn „die Erinnerung an unsere Persönlichkeit aufgehoben ist, so „verschwindet das Bewußtsein unserer Person. Wenn die „Einbildungskraft übererregt ist, so vollziehen sich die Hal„luzinationen[4]), und dann hängt das neue Ich einzig und allein „von der Natur dieser Halluzinationen ab . . . Unter den zahl„losen Bildern, die die Dinge der Außenwelt in unserem Ge„hirn haben festwurzeln lassen, gibt es solche, die in unserer „intellektuellen Existenz eine überwiegende Rolle spielen. Es „sind die auf unser Ich bezüglichen. So weiß ich, daß ich „vor zwei Stunden in mein Zimmer gekommen bin, daß zwei „Personen mit mir gesprochen haben, daß ich bei Tage fort„gegangen bin, daß ich gestern einen Brief geschrieben habe, „daß ich vor drei Tagen diesen oder jenen Brief bekommen „habe, daß es ein Jahr her ist, seit ich hier war, daß ich vor „zwei Jahren in dies oder jenes Land reiste, daß ich vor zehn „Jahren diese oder jene Monographie schrieb usw. Die Summe „von allem dem, was ich unter solchen Umständen und Ver„hältnissen, deren ich mich entsinne, erlebt und vollbracht „habe, machen es aus, daß ich diese Person bin und nicht

---

[1]) Richet, L'homme et l'intelligence, S. 263 f. Ebenda S. 237—443 noch ausführlichere Beispiele.

[2]) Rev. philos., Bd. XV, S. 227. (Ebenso L'homme et l'intelligence, S. 250.)

[3]) Ebenda, S. 232.

[4]) Richet meint wohl vor allem die Suggestionswirkungen, die die äußere Kleidung des Menschen betreffen.

„eine andere. Wenn ich eine andere wäre, so hätte ich „andere Erinnerungen. Weil mir alle diese Erinnerungen an „Handlungen, Gedanken und Gefühle, die mir eigen sind, „gegenwärtig sind, bin ich es selbst und nicht ein anderer[1])."

Doch unterscheidet Richet von der Persönlichkeit noch das Ich. Der Begriff des Ich sei „der Begriff eines gleichzeitig empfindungsfähigen und aktiven Wesens, eines Wesens, das einerseits Sinneseindrücke aufnimmt und andererseits auf Muskeln wirken und sie in Bewegung setzen kann. Empfinden, Denken und Handeln, das sind die Charakteristika des Ich[2])." Deshalb sei auch bei den somnambulen Personen, denen suggeriert ist, sie seien eine andere Persönlichkeit, das Ich erhalten geblieben, während die Amnesie der Persönlichkeit eine vollständige sei[3]).

Diese Unterscheidung von Ich und Persönlichkeit stelle sich hier als notwendig heraus:

„Wenn ich mir vorstelle, eine alte Frau zu sein, so werde „ich noch ein Ich haben, aber meine nunmehrige Persönlich- „keit wird von meiner normalen Persönlichkeit verschieden „sein. Meine Persönlichkeit hängt von den sukzessiven, mir „gehörigen Erinnerungen ab, die ich untereinander verbinde „und die mein Gedächtnis auf ein und dasselbe Wesen be- „zieht, welches ich bin. Aber das ist nicht das Ich. Mein „Ich hängt von äußeren, gegenwärtigen Erregungen ab, von „dem, was ich sehe, höre und empfinde, besonders von den „Befehlen, die ich meinen Muskeln geben kann. Die Som- „nambulen, die im Laufe des Abends sechs- bis achtmal „ihre Persönlichkeit und Rolle wechseln, hören keinen Augen- „blick auf, ein Ich zu haben; aber dieses Ich bezieht sich auf „verschiedene Persönlichkeiten. Mit einem Wort: das Ich „hängt vom gegenwärtigen psychologischen Zustand ab; die „Persönlichkeit dagegen hängt von den alten Erinnerungen „ab. Das Ich ist ein Phänomen der Empfindungsfähigkeit „und der motorischen Innervation, die Persönlichkeit ist ein „Gedächtnisphänomen[4])."

---

[1]) L'homme et l'intelligence, S. 247.
[2]) Rev. philos., Bd. XV, S. 232.
[3]) Ebenda, S. 233.
[4]) Ebenda, S. 237. — Vgl. L'homme et l'intelligence, S. 249.

In diesen Betrachtungen Richets über Ich und Persönlichkeit ist Richtiges und Unrichtiges in seltsamer Weise gemischt. Eine Unterscheidung zwischen Ich und Persönlichkeit ist in der Tat unumgänglich, Aber in der Weise, wie Richet sie versucht, ist sie unmöglich. Im Moment interessiert uns allein seine Auffassung der Persönlichkeit als eines Erinnerungsphänomens, mit der er nicht allein steht. So ist Pitres geneigt, ihr sich anzuschließen[1]). Desgleichen erklärte Ribot früher das Gedächtnis als eine Komponente der Persönlichkeit[2]). Ferner nenne ich Mach[3]), Bourru und Burot[4]), sowie Sollier[5]).

Besonders konsequent hat in Deutschland Cornelius diese Gedächtnistheorie der Persönlichkeit durchgeführt:

„Der durch das Gedächtnis bedingte Zusammenhang der „Erlebnisse ist der wesentlichste Faktor dessen, was der „Sprachgebrauch als die Zusammengehörigkeit der Erlebnisse „zu einer Persönlichkeit bezeichnet . . . Man denke sich, es „erlebe jemand eine — übrigens beliebige — Sukzession von „Bewußtseinsinhalten, die durch A_1 repräsentiert sein möge; „an diese schließe sich eine weitere Reihe von Inhalten B_1 „von der Beschaffenheit, daß während des Verlaufes von B_1 „keinerlei Nachwirkung von A_1 im Gedächtnis vorhanden „ist. Im Verlaufe einer weiteren Reihe A_2 sei die Erinnerung „von A_1 wieder gegeben, dagegen keine Nachwirkung von „B_1; alsdann folge eine Reihe von Inhalten von B_2, in „welcher die Erinnerung an B_1 sich findet, dagegen keine „Spur des Gedächtnisses von A_1 und A_2. Eine solche Fiktion „würde dem entsprechen, was man als Tatbestand gelegent„lich gewisser Beobachtungen an Hypnotisierten und Hyste„rischen konstatieren zu können glaubte. Gleichviel, ob die „letztere Vermutung sich halten läßt oder nicht, enthält jeden„falls die Benennung, mit welcher man den vermeintlichen „Tatbestand belegte und welche dementsprechend auch auf

---

[1]) A. Pitres, Leçons cliniques sur l'hystérie, Paris 1891, Bd. II, S. 209.

[2]) Th. Ribot, Das Gedächtnis, deutsch, Hamburg 1882, S. 69. — Die Persönlichkeit, deutsch, Berlin 1894, S. 130 ff.

[3]) E. Mach, Die Analyse der Empfindungen, 4. Aufl., Jena 1903, S. 2.

[4]) H. Bourru et P. Burot. Variations de la personnalité, Paris 1888, VIII. Kapitel.

[5]) P. Sollier, Genèse et nature de l'hystérie, Paris 1897, Bd. I, S. 492.

„die obige Fiktion Anwendung finden müßte, einen unzwei-
„deutigen Hinweis darauf, was unter dem Begriff der Per-
„sönlichkeit zu verstehen ist. Indem man nämlich den ge-
„dachten Fall als Spaltung der Persönlichkeit bezeich-
„nete, gab man zu erkennen, daß man die Persönlichkeit
„eben durch den Zusammenhang des Gedächtnisses bestimmt
„dachte: Die Teile, welche durch die Erinnerung untereinander
„zusammenhängen, wurden als zu einer, die anderen von
„diesen getrennten, aber unter sich in gleichem Zusammen-
„hang stehenden Teile als zu einer anderen Persönlichkeit
„gehörig betrachtet[1])."

Ein Persönlichkeitserlebnis haben heißt danach genau wie bei Richet: sich seiner Vergangenheit erinnern.

Wäre diese Rückführung der Persönlichkeit auf das Gedächtnis richtig, so müßte das Persönlichkeitsbewußtsein so lange voll erhalten bleiben, wie das Gedächtnis keine stärkeren Störungen zeigt. Das ist jedoch nicht der Fall, wie der Zustand der Depersonalisation ergibt. Die Depersonalisierten haben keine von jenen Erinnerungen, die Richet aufzählte, eingebüßt, sie erinnern sich ihrer ganzen Vergangenheit und dennoch lautet die Hauptklage dieser Personen, sie besäßen kein eigentliches Persönlichkeitserlebnis mehr. Schon durch diese eine Tatsache ist Richets und Cornelius' Theorie im Prinzip völlig widerlegt, denn nach ihr dürfte bei Erhaltung der Erinnerung eine solche Klage überhaupt nicht auftreten.

Bei der großen Bedeutung, die vielfach der Erinnerung an die Totalität unserer Vergangenheit für das Persönlichkeitserlebnis beigelegt wird, wollen wir uns mit dem Ergebnis der Analyse der Depersonalisation nicht begnügen. Dort handelte es sich um einen Zustand, in dem das Gedächtnis erhalten ist und trotzdem das Persönlichkeitserlebnis so gut wie aufgehoben war. Der Beweis wäre vervollständigt, wenn sich nachweisen ließe, daß umgekehrt das Gedächtnis schwer beeinträchtigt sein kann, ohne daß das Persönlichkeitserlebnis eine tiefere Störung erfährt.

Wir erinnern zunächst an einen neueren ziemlich gut berichteten Fall von ausgedehnter, allmählich wieder nachlassender

---

[1]) Cornelius, Psychologie als Erfahrungswissenschaft, Leipzig 1897, S. 118 f.

Amnesie[1]). Es handelte sich um einen gebildeten Mann, der eine Stellung nach Australien angenommen hatte und einige Zeit darauf dann dort eine Reise nach einer anderen Stadt zu machen hatte. In dieser Stadt verfiel er in eine Art Dämmerzustand, in dem er ohne volle Einsicht in die Bedeutung und die Konsequenzen seines Tuns in den Hafenort zurückkehrte, ein Billet nach Europa löste und nach Neapel fuhr, von wo er sich weiter nach Zürich begab. Dort las er schließlich in einer Zeitung zwei Notizen, in denen er als vermißt bezeichnet wurde und die ihm den Gedanken aufzwangen, daß er damit gemeint sein müsse. Jede Erinnerung, wie er nach Zürich gekommen war, fehlte ihm völlig, und nicht nur das, auch von seinem früheren Leben wußte er fast nichts mehr. Er fing nun, während er bisher gedankenlos dahingelebt hatte, über seinen Zustand zu reflektieren an und begab sich zu Forel zur Konsultation. Unter Zuhilfenahme von Suggestionen gelang es, sein Gedächtnis für das, was er seit dem Eintritt des Dämmerzustandes erlebt hatte, wieder herzustellen.

Fragen wir nun danach, ob dieser Fall von immerhin sehr ausgedehnter Amnesie mit einer Störung des Persönlichkeitserlebnisses verbunden war, so ergibt der Krankheitsbericht nichts darüber. Der Patient war, so heißt es, ratlos und unruhig, aber unter allem, was die ausführlich mitgeteilte Krankheitsgeschichte berichtet, weist keine einzige Angabe über diese einfache Tatsache der Erinnerungsstörung hinaus, daß der Kranke für einige Zeit aus seinem Leben die meisten Erinnerungen eingebüßt hat. Nur eine einzige Notiz könnte möglicherweise als Hinweis auf eine Alteration des Persönlichkeitsbewußtseins angesehen werden: er hatte sich in die Schiffsliste unter einem fremden Namen eintragen lassen. Über den Grund erfahren wir nichts. Wollte er einfach pseudonym reisen? Diese Annahme liegt nicht ganz fern, denn Naef teilt mit, daß der Patient sehr scheu war. Außer dieser Veränderung des Namens findet sich absolut nichts, das auf irgend eine Veränderung des Persönlichkeitsbewußtseins schließen ließe.

---

[1]) Max Naef, Ein Fall von temporärer, totaler, teilweise retrograder Amnesie (durch Suggestion geheilt). Zeitschr. für Hypnotismus, Bd. VI, 1897, S. 321—354. — Das Wesentliche auch bei Forel, Der Hypnotismus, 4. Aufl., 1902, S. 191—209.

Ebenso zeigt ein anderer Fall, in dem ein Besitzer einer Fabrik plötzlich von Hause verschwand, auf die Wanderschaft ging und eine untergeordnete Stellung annahm, um dann plötzlich erst nach zwei Jahren sich wieder darauf zu besinnen, wer er eigentlich war und daß er sich an ganz falschem Orte befand, keinerlei Spuren einer Persönlichkeitsveränderung[1]). Nicht anders steht es mit dem Fall Danas[2]), und auch der von Corcket mitgeteilte Fall[3]) gehört hierher.

„Mme X. zeigt keine Wahnideen, keine Wahrnehmungsstörungen, aber „sie hat keinerlei Erinnerung an ihre Vergangenheit. In ihrem Gedächtnis „haben alle vor ihrem Eintritt ins Krankenhaus und während der beiden „ersten Wochen ihres Aufenthaltes darin vorgefallenen Ereignisse keine „Spuren hinterlassen; sie weiß absolut nicht, welches ihr Name, ihr Alter, „ihr Wohnsitz usw. ist; die Umstände ihres Eintritts, ihres Aufenthaltes in „Trouville sind ihr vollständig unbekannt; endlich ist es ihr unmöglich, „zu sagen, ob sie Familie und Kinder hat[4])." Aber die Amnesie reicht „noch weiter: „Wenn man ihr Gedächtnis hinsichtlich ihrer Schulkenntnisse „prüft, so findet man, daß die Kranke die elementarsten Kenntnisse ein- „gebüßt hat, selbst die, welche Personen von geringerem geistigen Niveau, „als es ihr zu eigen ist, stets besitzen . . . In der Sphäre der manuellen „Geschicklichkeiten scheint Mme X. an den erworbenen Fähigkeiten keine „Einbuße erlitten zu haben; sie hat sich an die Arbeit begeben und in „der Handhabung der Nadel, im Zuschneiden und Zusammensetzen der „einzelnen Stücke der Bekleidung, und ebenso in Wirtschaftsangelegen- „heiten Geschick gezeigt . . ."

„Abgesehen vom Gedächtnis sind die geistigen Fähigkeiten dieser Frau „in keiner Weise herabgesetzt; sie ist intelligent, rührig in der Arbeit, „sehr ruhig, von fröhlicher und aufgeräumter Sinnesart; sie hat wohl „Augenblicke von Traurigkeit, die sie der Vergeblichkeit ihrer Bemühungen, „die Nacht, die ihre Vergangenheit umschließt, aufzuhellen, zuschreibt; „aber sie dauern nicht lange; sie ergiebt sich darein und fühlt sich hier „(im Krankenhaus) glücklich und fürchtet nur, wieder fortgeschickt zu „werden . . . Die Kranke spricht und liest ohne Anstoß[5])."

Diese Angaben machen es sehr wahrscheinlich, daß die Kranke sich, abgesehen von dem Erinnerungsunvermögen, ganz wie sonst fühlt, so wie wir uns fühlen würden, wenn uns in einem Augenblicke träumenden gedankenlosen Hinstarrens

---

[1]) Fall von Osborne, zitiert bei Sidis and Goodhart, Multiple personality, New York 1905, S. 365 ff.

[2]) Psychological Review, 1894. — Bei Sidis and Goodhart, S. 368 ff.

[3]) L. Corcket, Un cas d'amnésie rétrograde générale et totale. Annales médico-psychologiques, IX. série, tome VII, 1908, S. 37—47.

[4]) Ebenda, S. 39.

[5]) Ebenda, S. 40. — Vgl. aber S. 39.

plötzlich die Erinnerung an unsere Vergangenheit versagte[1]). Leider fehlt aber eine ausdrückliche Feststellung in dieser Hinsicht, da die Amnesie zur Zeit der Publikation noch unverändert war. Wenn Corcket selbst von der Bildung eines neuen Ich spricht (S. 47), so brauche ich wohl kaum noch zu sagen, daß ich das für unrichtig halte.

Immerhin lassen die beiden letzterwähnten Fälle insofern etwas zu wünschen, als in Osbornes Fall die Amnesie plötzlich aufhörte, worauf der Kranke sich dann jedoch nicht mehr an die Vorkommnisse und wohl auch nicht seinen eigenen Zustand während der amnestischen Epoche erinnern konnte; in Corckets Fall bestand zur Zeit der Publikation des Falles die Amnesie noch unverändert. In beiden Fällen sind wir also für die Beurteilung des Persönlichkeitserlebnisses auf den äußeren Eindruck, den die Kranken machten, angewiesen. Es fehlt die Kontrolle durch ihre eigenen Angaben.

Der wichtigste, auch in dieser Hinsicht Sicherheit gewährende Fall ist der von Jones mitgeteilte[2]). Die ‚autopsychische' Amnesie war in ihm eine fast totale, es gelang aber allmählich, die Erinnerung wiederherzustellen, wobei auch das Gedächtnis an die amnestische Periode sichtlich erhalten blieb.

„Am 20. März 1909 kam ein Mann von etwa dreißig Jahren in das St. „Michaelshospital zu Toronto und klagte über Sehmerzen in einer alten Blind- „darmoperationsnarbe. Als er naeh seinem Namen gefragt wurde, entdeckte „er, daß er ihn vergessen hatte, und, noch mehr, er konnte weder über „sieh selbst noeh seine Vergangenheit irgend welche Auskunft geben . . . „Als ich den Kranken das erstemal sah, am 29. Mai, war sein Geistes- „zustand dieser: Er spraeh klar und einsichtsvoll. Obwohl er natürlich „über die Situation, in der er sich befand, bestürzt war, so war doeh sein „Aufmerksamkeitsvermögen, seine Apperzeption und sein Verständnis „völlig intakt. Man merkte ihm an, daß er offenbar eine gute Erziehung „genossen hatte, er konnte etwas Französisch und Deutsch und spraeh „mit einem leichten irischen Akzent. Kurz, es war an ihm nichts „Bemerkenswertes als die außerordentliehe Lücke in seinem „Gedäehtnis . . .

---

[1]) Sehr ähnlieh ist ein von Azam mitgeteilter, einen $12^1/_2$jährigen Knaben betreffender Fall. (Azam, Hypnotisme, double eonscience et altérations de la personnalité, Paris 1887, S. 221—229.) Vgl. ferner den Fall Lowell (Journal of abnormal psychology, Bd. II, S. 93 ff.).

[2]) Ernest Jones, Remarks on a case of complete autopsychic amnesia, Journal of abnormal psychology, Bd. IV, 1909, S. 218—235.

„Von seinen persönlichen oder autopsychischen Erinnerungen waren „nur die folgenden vorhanden. Er erinnerte sich, daß er kürzlich „an Bord eines Dampfers mit Namen „Corona" gewesen war — wo, „wußte er nicht — und ferner hatte er eine dunkle Erinnerung daran, „daß er viel zur See gewesen war. Daß diese Tatsache richtig „war, dafür sprach auch, daß sich an seinem Körper ausgedehnte Täto- „wierungen fanden, von der Art, wie sie beim Seemann häufig sind. Er „erinnerte sich auch, daß er sich . . . im Boston City-Hospital vor etwa „einem Jahre einer Operation unterzogen hatte. Seinen Namen, Adresse, „Beruf oder Nationalität konnte er uns nicht angeben und vermochte auch „nichts über seine Familie oder sein vergangenes Leben mitzuteilen. „Später kehrte, wie sogleich erwähnt sei, die Erinnerung an zwei oder „drei unbedeutende seine Beschäftigung betreffende Umstände zurück. „Die Amnesie für die autopsychischen Vorgänge war also vollständig. „Seine somatopsychischen Erinnerungen hatte er behalten, die in ähnlichen „Fällen oft auch fehlen.

„Von den allgemeinen Erinnerungen waren viele unzusammenhängende „Bruchstücke erhalten. Er erinnerte sich an den Anblick vieler Seestädte, „mit einigen wenigen Details für jede . . ." (a. a. O., S. 218 f.).

Auch in diesem Falle zeigte das eigentliche Persönlichkeitserlebnis durchaus keine Störung. Der Kranke fühlte sich wie sonst, nur fehlte ihm der größte Teil der auf ihn selbst bezüglichen Erinnerungen. Charakteristisch dafür ist auch, wie er plötzlich im Krankenhause auf diese Tatsache aufmerksam wird.

Also auch die Fälle autopsychischer Amnesie sprechen durchaus gegen Richets Reduktion des Persönlichkeitserlebnisses auf das Gedächtnis.

Eine zweite ebenfalls weit verbreitete Auffassung erklärt die Persönlichkeit als die Summe der psychischen Dispositionen. Diese Definition ist für manche Zwecke sehr brauchbar und kann dafür durchaus in Verwendung bleiben. Aber für unser oben formuliertes phänomenologisch deskriptives Problem leistet sie zu wenig. Das Persönlichkeitsbewußtsein müßte sich nach ihr notwendig auf ein abstraktes Wissen von jenen Dispositionen, von der Summe der Icheigenschaften beschränken, von denen es nach der gangbaren Auffassung in keinem Fall ein eigentliches Erleben gibt, sondern die ganz im Unbewußten oder gar im rein Physiologischen gelegen sind.

Zweifellos besteht ein solches abstraktes Bewußtsein unseres Wesens oft mehr oder weniger ausgeprägt, wir wissen, daß wir diese und jene Eigenschaften haben. Aber es ist nicht so permanent vorhanden wie das, was wir nun einmal Persönlichkeitserlebnis nennen, und niemals kann ich mir auch der To-

talität meiner Eigenschaften gleichzeitig bewußt sein, und deshalb kann jenes nicht darin auflösbar sein, wie die Selbstbeobachtung auch sonst unzweifelhaft macht. Ich kann meine ganze Aufmerksamkeit auf das Persönlichkeitserlebnis richten. Ich bemerke dann kaum mehr etwas von jenem abstrakten Bewußtsein meiner Eigenschaften, wohl aber bleibt jenes sehr bestimmte psychische Gesamtphänomen, das ich eben mein individuelles Persönlichkeitsgefühl nenne.

Worin besteht nun aber dies konkrete Selbstbewußtsein, das Sichalspersönlichkeiterleben? Ohne Zweifel haben wir es auf der Seite der subjektiven Phänomene zu suchen. Die objektiven Inhalte können nach allen vorangegangenen Erörterungen nicht unmittelbar in Betracht kommen.

Ein ersterer Gedanke, der sich bietet, läuft darauf hinaus, das Selbstbewußtsein als die Totalität der momentan erlebten resp. bemerkten Funktionen und Zustände des Ich anzusehen.

In der Tat wird man diese Deutung bis zu einem gewissen Grade gelten lassen können, ja müssen. Aber es ist ein weiterer Begriff des Selbstbewußtseins. Die Gefühle und Funktionen, die man bei dieser Bestimmung des Persönlichkeitserlebnisses gewöhnlich im Auge hat, sind ja in einem beständigen Kommen und Gehen. Das Persönlichkeitsbewußtsein im engeren Sinne ist dagegen wesentlich konstant. Nicht bloß, daß wir uns immer mit demselben Namen nennen, eine bestimmte Vergangenheit haben usw. — das sind alles relativ äußerliche Dinge, deren Bedeutung vielfach überschätzt worden ist —, sondern wir erleben uns gefühlsmäßig als die in ihrem Kerne sich gleichbleibende bestimmte Persönlichkeit. Wenn die Persönlichkeit einfach der Komplex wechselnder aktueller Prozesse wäre, so scheint auch sie sich ändern zu müssen, und zwar nicht nur langsam, allmählich, was auch von uns nicht bestritten wird, sondern von Minute zu Minute. Mit jedem Wechsel des Affekts scheint sie notwendig eine andere zu werden. Aber noch von niemand hörte man Äußerungen der Art, daß sein Persönlichkeitsgefühl in den einzelnen Affekten ein völlig anderes sei, daß er sich von Stunde zu Stunde als ein ganz anderer fühle — Äußerungen, wie sie uns überall da entgegentreten, wo wirklich Persönlichkeitsstörungen vorliegen.

Es muß vielmehr ein konstantes Erlebnis ichhafter Natur sein, das den Kern des Selbstbewußtseins ausmacht. Wir

werden hier auf ein psychisches Phänomen aufmerksam, das unser ganzes Leben durchzieht, und nur langsam veränderlich zu sein pflegt. Ich nenne es das individuelle Lebensgefühl. Die einzelnen Gefühle und Affekte, wie sie die Berührung mit der Außenwelt in uns hervorruft, sind nur die Wellen über dem Untergrunde dieses allgemeinen emotionalen Gesamtphänomens, das hinter ihnen allen unverändert zu stehen pflegt. Es ergeht uns mit ihm ähnlich, wie es uns mit den Gleichgewichtsempfindungen ergeht, die uns ebenfalls unser ganzes Leben hindurch begleiten und die wir oft doch erst recht gewahr werden, wenn Störungen eintreten. Dies allgemeine Lebensgefühl ist es, was als das Persönlichkeitsbewußtsein im engeren Sinne angesehen werden muß.

Das psychische Gemeingefühl, wie wir es auch nennen können, ist natürlich kein Elementargefühl, sondern aufs höchste zusammengesetzt, im Sinne der Verschmelzung. Man vermag mancherlei verschiedene Momente daran zu unterscheiden. So besteht etwa eine gewisse Spannung darin, und ich bin überzeugt, daß dieselbe bei Menschen des Handelns noch eine weit größere ist als bei denen des Denkens. Beim Gesunden ist auch Lust darin, ein gewisses primäres Wohlgefühl des am Lebenseins erfüllt jedes normale Individuum. Bei anderen Personen kann das Lebensgefühl allgemein depressiv oder eigentümlich tragisch gefärbt sein. So lassen sich mancherlei Momente an ihm unterscheiden, die bei den einzelnen Individuen gewiß oft sehr verschieden sind. Das Lebensgefühl steht am nächsten offenbar der Kategorie der Stimmungen. Es ist ein Totalgefühl, an dem aber einzelne Momente analytisch bemerkbar sind. Es steht jedoch nicht einfach in einer Reihe mit dem, was wir sonst Stimmung nennen, sondern es liegt sozusagen noch unterhalb dieser. Die gewöhnlichen Stimmungen superponieren sich ihm erst, mit ihm verschmelzend.

Am schärfsten und deutlichsten tritt dieses allgemeine Persönlichkeitsgefühl, das den Kern unseres Selbstbewußtseins ausmacht, dann hervor, wenn wir bei ruhiger Gemütslage den Zug der Gedanken in uns auf einen Moment aufhalten. Wir bemerken alsdann dies eigentümliche gefühlshafte Grundphänomen, das in unserem ganzen psychischen Leben als Untergrund stets gegenwärtig ist.

Ein zweiter Faktor, der zu dieser allgemeinen Lebensstimmung hinzutritt, ist jenes potentielle Willenserlebnis, das wir oben glaubten anerkennen zu müssen. Auch dieses pflegt uns dauernd zu erfüllen.

Auf intellektuellem Gebiet kommt gewiß noch als dritter Faktor des Selbstbewußtseins die allgemeine intellektuelle Bewußtseinslage hinzu, die den Stand unserer geistigen Tätigkeit angibt.

Das Grundphänomen aber ist das allgemeine Lebensgefühl. Die beiden anderen Faktoren sind von vornherein erheblich veränderlicher und ihre Schwankungen werden deshalb nicht so peinlich als Störungen des Selbstbewußtseins empfunden wie eine wirkliche Alteration des Lebensgefühls.

In der Regel wird dies allgemeine Persönlichkeitsbewußtsein mit dem körperlichen „Gemeingefühl", der Cönesthesie, identifiziert.

Und zwar meint man vielfach dabei auch die Gemeinempfindungsinhalte. So bemerkt Störring:

„Die Organempfindungen bilden einen wesentlichen Be-
„standteil des Bewußtseins vom eigenen Körper. Das Be-
„wußtsein vom eigenen Körper bildet aber zu Anfang der
„Entwicklung des Menschen (beim Kinde) einen sehr hervor-
„ragenden Bestandteil des Persönlichkeitsbewußtseins. Das
„Ich des Kindes ist sein fühlender und begehrender Leib.
„Im späteren Leben tritt das Körperbewußtsein im Persön-
„lichkeitsbewußtsein zugunsten psychischer Faktoren immer
„mehr zurück. Die Organempfindungen bleiben aber eine
„Komponente des Persönlichkeitsbewußtseins. Ändern sie
„sich wesentlich, so sehen wir auch wesentliche Änderungen
„des Persönlichkeitsbewußtseins auftreten[1])."

Unsere früheren Erörterungen haben uns gezeigt, daß die Organempfindungsinhalte als solche genau so objektiver Natur sind, wie irgend welche anderen Sinnesinhalte. Was an den Gemeinwahrnehmungen subjektiver Natur ist, ist nur die Gefühlsbetonung. Von ihr aus entstehen dann aber freilich Urteilstäuschungen auch über die Empfindungen selbst. Die vulgäre Auffassung rechnet entschieden die Körperempfin-

[1]) G. Störring, Vorlesungen über Psychopathologie, Leipzig 1900, S. 197. Vgl. S. 281 f., 290, 294 f.

dungen, ja auch den Körper als physikalischen Gegenstand mit zur Persönlichkeit, aber immer geschieht das nur, weil eben keine deutliche Einsicht darin besteht, daß es sich hier um ganz unpsychische objektive Dinge handelt. Sobald bei einem Individuum diese Einsicht auftritt — meist durch irgend welche ins Pathologische übergehende Erlebnisse bedingt —, wird auch jene Identifizierung mit der Persönlichkeit, dem Selbst aufgegeben. So finden sich auf allen höheren Stufen der Religiosität, ganz ohne Frage durch die pathologischen Erlebnisse von in Ekstase übergehenden Zuständen bedingt, Lehren, die es auf das entschiedenste ablehnen, im Körper und dem Körperbewußtsein Faktoren zu erblicken, die zum Selbst gehören. Der „reine Geist", die „Seele selber", hat nichts mit ihnen zu tun. Es sind nichts als Urteilstäuschungen, die uns glauben machen wollen, daß das Körperbewußtsein ein Stück unseres Persönlichkeitserlebnisses sei.

Versteht man dagegen unter dem körperlichen Gemeingefühl nur die mannigfachen Gefühle, die die Körperempfindungen ständig begleiten, so ist die Theorie nicht mehr ganz so schlecht und diskutierbar. Aber auch in dieser Form ist sie dem Bedenken ausgesetzt, daß die Körperempfindungen und mit ihnen dann wohl auch ihre Gefühlsbetonungen aufhören können, ohne daß eine erhebliche Störung des Persönlichkeitsbewußtseins eintritt, oder genauer, daß bei Totalanästhesie mit gleichzeitiger Depersonalisation die Restitution des Persönlichkeitsbewußtseins der der Körperempfindungen vorangehen kann[1]). Einen sekundären Beitrag zum allgemeinen Lebensgefühl leisten die Gefühle der Körperempfindungen aber doch wohl ohne Zweifel, nur ist es nicht, wie Wundt[2]) will, in sie völlig auflösbar.

Dem widerspricht auch, daß das Lebensgefühl in seinem Zentralkern in die Gruppe der inhaltlosen Gefühlsphänomene zu gehören scheint. Es entbehrt teilweise jeder Beziehung auf einen Gegenstand. Es handelt sich einfach um einen allgemeinen Ichzustand.

Wahrscheinlich haben wir in diesem Lebensgefühl einen

---

[1]) Vgl. oben S. 55.

[2]) Es setze sich „aus lauter Partialgefühlen erster Ordnung, nämlich aus einzelnen sinnlichen Gefühlen", zusammen. Grundriß der Psychologie, 6. Aufl., Leipzig 1904, S. 195.

Bewußtseinsreflex der Totalität der psychischen Dispositionen zu erblicken. Der Charakter des Individuums ist es, der durch das Lebensgefühl eine im Bewußtsein ständig präsente Repräsentation findet.

Dieses allgemeine Lebensgefühl ist zugleich ein sozusagen handgreiflicher psychologischer Beweis dafür, daß unsere Erfahrungen, unsere Vergangenheit nicht einfach mit ihrem Dagewesensein in uns erlischt, daß wir nicht wie eine Tafel sind, auf der das soeben Geschriebene im nächsten Moment spurlos verblaßt, sondern daß unsere Vergangenheit Rückstände hinterläßt. Das genannte Phänomen ist ein Produkt aus unserer Vergangenheit und unserer angeborenen psychischen Konstitution, die Erfahrungen des Lebens färben es in bestimmter Weise. Es ist in gewisser Hinsicht ein aktuelles Pendant zu der anderen Tatsache, daß unsere gesamten gegenwärtigen Funktionen und Handlungen nur aus unserer Vergangenheit verständlich sind. Homer könnte ich nicht griechisch lesen, wenn ich nicht griechisch gelernt hätte. Ich verstünde Hegel nicht, wenn ich nicht philosophisch vorgebildet bin. Von dieser ganzen Vorbildung ist aber in meinem Bewußtsein mir unmittelbar kaum etwas gegenwärtig, das Bewußtsein ist auf den Augenblick konzentriert. — Wohl aber hinterlassen alle jene Prozesse gewisse Gefühlsnachwirkungen und färben mein gegenwärtiges Lebensgefühl.

Vielleicht möchte die Hypothese nicht unrichtig sein, daß dieses Totalgefühl gleichsam die Resonanz des Ich auf den allgemeinen Gehirnzustand oder, wenn man die parallelistische Theorie bevorzugt, das dem allgemeinen physiologischen Zustand parallel gehende psychische Phänomen darstellt[1]).

Dieses individuelle Lebensgefühl also ist der Grundstock unseres Persönlichkeitsbewußtseins, zu dem alle anderen Faktoren: die momentanen durch Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken erregten Gefühle, die Affekte, die Willens- und Denkakte usw., erst hinzutreten, das aber auch in jenen Momenten vorhanden ist und uns ein vollständiges Bewußtsein unserer selbst gibt, wo wir sozusagen gar nichts wollen und denken (was natürlich nur cum grano salis zu verstehen ist).

[1]) Wenn Sollier die Gefühle geradezu als sensations cérébrales ansieht (Le mécanisme des émotions), so ist dem entschieden zu widersprechen. Die Gefühle sind keine Empfindungen.

Auch die Erinnerungen an unsere Vergangenheit, an unsere soziale Position und ebenso das Bewußtsein von unserem Körper gehören durchaus der Peripherie unseres Selbstbewußtseins an[1]). Alterationen dieser peripherischen Phänomene bedeuten, wenn das zentrale Lebensgefühl nicht mit ergriffen wird, keine Störung des Selbstbewußtseins.

Einer der allerwichtigsten und verbreitetsten Irrtümer besteht darin, daß das Lebensgefühl, das Persönlichkeitsphänomen mit dem Ich völlig identifiziert wird[2]). Das geschieht völlig mit Unrecht, denn dieses Selbstbewußtsein, dieses Lebensgefühl ist bereits ein Zustand des Ich, es ist nicht das Ich selbst.

Die häufige Verwechslung und Identifizierung beider beruht natürlich auf der Konstanz jenes allgemeinsten Ichzustandes. Der Mensch kennt sich normalerweise nur als dieses in dieser bestimmten Zuständlichkeit befindliche Ich — vielleicht nennen wir sie zweckmäßig das Selbst. Es ist immer wieder dieses so und so gestimmte Ich, das denkt, will, handelt und Affekte erlebt: alle diese Phänomene treten zu jener fundamentalen Ichbestimmtheit nur noch hinzu, superponieren sich ihr, ohne sie irgendwie zu beseitigen. Auch die Affekte vernichten sie normalerweise nicht, sondern sie verschmelzen nur damit, sie wie mit einem weiteren Farbenton überziehend.

Ohne eine scharfe Unterscheidung des Ich vom Selbst werden auch die pathologischen Tatbestände nicht voll verständlich. Erst sie ermöglicht es, in die scheinbaren Widersprüche, von denen die Aussagen der mit Veränderungen des Selbstbewußtseins behafteten Personen oft voll sind, Klarheit zu bringen, denn alle jene Ungereimtheiten in ihren Angaben gehen darauf zurück, daß auch sie natürlich zunächst auf dem Boden der Vulgäridentifikation von Ich und Selbst stehen.

Auch das Phänomen der Depersonalisation empfängt von hier aus neues Licht.

---

[1]) Die genannten Schichten des Persönlichkeitsbewußtseins ausführlich dargestellt, doch ohne Kritik der dabei vorliegenden Täuschungen, bei James, The principles of psychology, London 1891, Bd. I, Kap. X.

[2]) Wir mußten oben wiederholt diesem Sprachgebrauche folgen, wo es sich um Auseinandersetzung mit fremden Ichtheorien handelte, denen eine solche Identifizierung zugrunde liegt. Von den jetzigen Erörterungen aus ergibt sich ohne weiteres, wie in den betreffenden Fällen die präzisere Redeweise zu lauten hätte.

Ich habe an anderem[1]) Orte eine ausführliche Analyse dieses Zustandes gegeben und verweise auf dieselbe, ohne sie hier noch einmal zu wiederholen[2]). Es hat sich dabei ergeben, daß der Kern dieses Zustandes in einer allgemeinen Hemmung des gesamten Gefühlslebens besteht. Ich ergänze die früheren Ausführungen dahin, daß ich noch ausdrücklich betone, daß auch das zentrale Lebensgefühl eine solche Hemmung erfährt.

Nicht bloß die peripherischen psychischen Phänomene des Persönlichkeitserlebnisses, die wir oben aufzählten, sind gehemmt, sondern gerade auch und vielleicht zuweilen noch mehr sein zentraler Teil, das Lebensgefühl, und eben darum sagen die Kranken, sie hätten keine Persönlichkeit, kein Selbstbewußtsein mehr. Wären nur periphere Phänomene des Persönlichkeitsbewußtseins fortgefallen, so würden die Kranken derartige Klagen nicht erheben, denn sie befänden sich dann eben nur in jenem Zustande, in welchem wir sind, wenn wir einige Augenblicke gedankenlos ins Blaue starren, Momente, in denen unser Selbstbewußtsein keineswegs erloschen ist. Aber gerade auch der Kern, das normale Lebensgefühl, ist aufgehoben. Und aus diesem Grunde erscheint mir die Bezeichnung Depersonalisation für diese Zustände auch nach wie vor als völlig richtig und zweckmäßig, wie denn die Äußerungen der Kranken selbst nachdrücklich zu ihr hindrängen.

So heißt es bei Ka.: „Meine eigentliche normale Persönlichkeit rückte „ständig weiter zurück und trat endlich nur noch für Momente hervor. „Meine Persönlichkeit begann zu schwinden. Alles Selbstbewußtsein hörte „auf. Das Bewußtsein blieb ganz klar. Es bestand eben nur noch Be„wußtsein, aber kein Selbstbewußtsein mehr."

Auch der Kranke Balls faßt seinen Bericht dahin zusammen: „Meine Persönlichkeit ist vollkommen verschwunden."

Wenn die Depersonalisierten aber oft auch sagen: sie besäßen kein Ich mehr, so ist das eine Täuschung. Selbst bei voller

---

[1]) Vgl. K. Oesterreich, Die Entfremdung der Wahrnehmungswelt und die Depersonalisation in der Psychasthenie. Ein Beitrag zur Gefühlspsychologie. Journal f. Psychol. u. Neurol., Bd. VII—IX. — Statt dépersonnalisation wird bei den französischen Autoren übrigens vielfach auch der Ausdruck regression de la personnalité gebraucht.

[2]) Nur insofern habe ich eine Schwenkung vollzogen, als ich s. Z. noch der Reduktion des Ich auf die Summe der aktuellen Prozesse zuneigte und deshalb noch nicht scharf zwischen Ich und Selbst unterschied.

Athymie und Abulie bleiben immer noch zahlreiche Wahrnehmungs- und Denkakte erhalten, die ja ebenfalls subjektiver, ichhafter Natur sind. Es handelt sich auch in der Depersonalisation nicht um einen absolut ichlosen Zustand. Ein solcher ist in der psychischen Welt, die eine Welt von Subjekten ist, niemals möglich. Ichlosigkeit tritt erst ein, wenn überhaupt kein psychiches Leben mehr vorhanden ist.

Ganz wie wir selbst gewohnt sind, im täglichen Leben zwischen Ich und Persönlichkeit keinen schärferen Unterschied zu machen, so setzen auch sie beide einander zu Unrecht gleich. Was aber in der Depersonalisation aufgehoben ist, ist allein das Selbstphänomen, das normale Lebensgefühl, nicht jedoch das Ich, das sich lediglich nunmehr in einem sehr abnormen Zustand befindet.

Auch alle anderen Widersprüche, von denen die Aussagen der Depersonalisierten für den oberflächlichen Betrachter oft so voll sind, haben hier ihren Ursprung. Ich gebe mehrere solcher Aussagen wieder, zu denen die bereits in der früheren Untersuchung zitierten zur Ergänzuug heranzuziehen sind. Ich deute dabei zur Erläuterung an, was an den einzelnen Stellen gemeint wird, das Ich selber (I), (das sich jetzt in einem pathologischen Zustande befindet), oder das Ich in der normalen Totalzuständlichkeit, die wir als Selbst bezeichneten (S).

„Je (I) raisonne comme tout le monde et je (I) vous assure que ce n'est plus moi (S), je sens bien que je mange; et cependant ce n'est pas moi (S) qui mange; c'est tellement drôle que je (I) ne peux pas détourner mon esprit de cette maladie. — Je ne demande qu'une chose, c'est de retrouver ma pauvre et chétive personnalité (S). Pourrai-je (I) jamais retrouver ce pauvre Moi (S) qui, depuis trois ans, me semble disparu? . . . je (I) suis obligée de faire des efforts pour ne pas croire que je (I) suis morte[1])." „Es scheint mir (I), daß ich (I) nicht ich selbst (S) bin[2])." „Ich (I) bin mir meiner selbst (S) nicht bewußt, muß mir immer vorsagen, wer ich (I) bin, wie ich heiße[3])." „Ich (I) hatte eine brennende Sehnsucht, mein altes Ich (S) wieder zu werden[4])." Eine andere Kranke klagte über eine Art „Traumzustand, wobei mich eine fürchterliche Angst überkommt, als ob ich nur träumte, daß ich bin[5])." „Vielleicht habe ich mein eigenes Ich verloren;

[1]) Fall Janets, zit. bei Hesnard, a. a. O., S. 74.

[2]) Krishaber, De la névropathie cérébrocardiaque, S. 37.

[3]) Wernicke, Grundriß der Psychiatrie, S. 308.

[4]) Taine, Der Verstand, deutsch, Bd. II, S. 368.

[5]) Loewenfeld, Über traumartige und verwandte Zustände. Zentralbl. f. Nervenheilk. u. Psychiatrie, 1909, S. 545.

ich bin nicht sicher, daß ich lebendig bin[1])." „Ich bin niemals meinem alten Ich gleich gewesen[2])." „I (I) was not I (S)[3])."

„Es schien mir, als existierte ich nicht[4])." „At times I disbelieved in my own existence[5])." „Ich bin nicht mehr, es ist mit allem vorbei[6])."

Der Verlust des normalen Persönlichkeitsbewußtseins hat sonach einerseits die Klage zur Folge: ich fühle mich nicht mehr, ich existiere nicht mehr. Die andere Seite der Sachlage: daß das Ich gleichwohl noch existiert, sich aber in einem besonderen, ganz abnormen Zustand befindet, ergibt in den Krankheitsberichten den Ausdruck: ich bin ein anderer.

So erklärt C.: „Je ne suis pas moi-même. Qui suis-je? Je suis drôle, ce n'est pas moi qui suis dans mon corps, il y en a un autre[7])." C. F. gibt ähnlich an: „Je ne suis plus le même, je ne me reconnais pas, on dirait que je suis changé, comme si j'étais un autre que moi-même[8])." Krishaber berichtet von einem Fall sogar[9]): „Il lui semblait qu'il n'était pas lui-même, et pouvait à peine croire à l'identité de sa propre personne."

Derartige Aussagen beruhen (wie ich zu an anderer Stelle Gesagtem ergänzend hinzufüge) also nicht stets auf der Hinwendung der Aufmerksamkeit auf die Reste normaler einstiger Gefühle, die etwa noch vorliegen, sondern vor allem auf den qualitativ neuen Gesamtzustand des Ich, denn jene Angabe findet man gerade auch auf der Höhe des Zustandes. Auch sie bedeutet natürlich eine Verwechslung des Ich mit seiner normalen Zustandsweise.

Es sei bemerkt, daß genau die gleiche Angabe: ich bin ein anderer, auch auftritt, wenn ein Kranker, der sich seit Jahren im Depersonalisationszustand befindet und schließlich — wohl unter Hinzutritt hysterischer Erinnerungsstörungen — vergessen hat, daß es ein ganz abnormer Zustand ist, auf hypnotisch-suggestivem Wege wieder vorübergehend in die eigent-

---

[1]) Janet, The psycholeptic crises. In The Boston Medical and Surgical Journal, Bd. CLII, 1905, S. 93.

[2]) Ebenda, S. 95.

[3]) Pick, Clinical Studies. Brain, Bd. XXVI, 1903, S. 247.

[4]) Taine, a. a. O., Bd. II, S. 361.

[5]) A. Kampmeier, Confessions of a psychasthenic. Journ. of abnorm. psych., Bd. II, S. 117.

[6]) Foerster, Ein Fall von elementarer allgemeiner Somatopsychose. Monatsschr. f. Psychiatrie u. Neurol., Bd. XIV, 1903, S. 194.

[7]) Hesnard, Les troubles de la personnalité. S. 141. — Hesnard fügt hinzu: Il sait bien au fond, qu'il est lui-même.

[8]) Ebenda, S. 136.

[9]) De la névropathie cérébrocardiaque, S. 14.

lich normale psychische Verfassung versetzt wird: „Je ne suis plus le même, je sens une vie nouvelle, ma tête me semble neuve, je vois ces choses pour la première fois, je les voyais au travers d'une brouillard qui s'est dissipé[1])."

Ich habe schon früher die Frage aufgeworfen, welches denn nun eigentlich der dem Lebensgefühl des normalen Lebens entsprechenden psychische Totalzustand bei völliger affektiver Hemmung sei[2]).

Ich möchte jetzt folgendes ergänzend hinzufügen.

Wenn man will, und man täte sogar gut es zu tun, so kann man auch einen solchen von den normalen Gefühlszuständlichkeiten völlig verschiedenen Zustand des Subjekts noch als einen „Gefühlszustand" bezeichnen, wenn man sich dabei nur bewußt ist, daß diese Zuständlichkeit keine mehr von den uns aus dem normalen Leben bekannten ist, sondern daß es ein Zustand ganz eigener Art ist, obschon er mit den Gefühlen das gemeinsam hat, daß er eine Zuständlichkeit des Subjekts darstellt, wie nur die Gefühle es tun, und daß er in irgend eine andere Gruppe von psychischen Phänomenen nicht einzuordnen ist. Es handelt sich hier um den Zustand, in den das Subjekt gerät, wenn alle normalen Gefühle aufhören, ohne daß es selbst ins Nichts zurücktritt, d. h. es handelt sich um einen qualitativ eigenartigen Zustand des Ich, und wir haben es hier mit einem der seltenen Fälle zu tun, in denen pathologische Vorgänge qualitativ Neues im Seelenleben hervorbringen, während sie sonst ja qualitativ neue Prozesse nicht entstehen zu lassen pflegen. Zu dieser Deutung paßt vortrefflich eine von Ka. gerade zur Zeit der Höhe seiner Depersonalisation getane Bemerkung, die sich mit seiner Klage über den Verlust des Persönlichkeitserlebnisses kreuzte: es sei ihm, als wenn er sich in einem psychisch-qualitativ total neuartigen Zustand befände, zu dem er in seinem früheren Leben kein Analogon finde. Auch in seinem Krankheitsbericht heißt es: „Das Fremdheitsgefühl ... war gegenüber dem normalen Zustand qualitativ neu, abnorm[3])." „Eine gewisse innere Emp-

[1]) P. Janet, Les oscillations du niveau mental. Atti del V. Congresso internazionale di Psicologia, Roma 1905, S. 111.

[2]) Journal f. Psychol. u. Neurol., Bd. IX, S. 25 f.

[3]) Journal f. Psychol. u. Neurol., Bd. VII, S. 271.

findung war freilich vorhanden. Doch es fehlt mir ein Wort dafür. Lethargie paßt vielleicht am ehesten ... Jedenfalls war es nicht einmal Apathie. Während selbst bei der Apathie noch immer eine gewisse Lebendigkeit, ein Widerstreben vorliegt, war das in jenem Zustande nicht mehr der Fall[1])."

Daß es sich in diesem Zustand[2]) wirklich um etwas ganz Exzeptionelles handelt, um eine (auch wiederum inhaltlose) Ichzuständlichkeit, die eintritt, wenn alle eigentlichen Gefühle aufhören, nicht etwa nur um ein qualitativ eigenartiges Gefühl, das, von seiner Neuheit abgesehen, in die Reihe der übrigen Gefühle mit hineingehört, wird auch deutlich, wenn wir die Situation mit der in der Ekstase vorliegenden vergleichen. In der Ekstase und den mit ihr verwandten Zuständen haben wir es, wie wir im zweiten Bande noch genauer sehen werden, tatsächlich mit Zuständen zu tun, in denen qualitativ abnorme Gefühle hervortreten, von denen wir Normalen keine Erfahrung haben oder die wir höchstens in spurhaften Ansätzen gelegentlich in uns vorfinden. Trotz ihrer Neuheit und qualitativen Eigenart werden diese Gefühle vom Subjekt durchaus als positive eigentliche Gefühle empfunden und keineswegs als Abwesenheit des Gefühlslebens charakterisiert. Das gilt auch von den Fällen, in denen die normalen Gefühle so gut wie ganz durch jene abnormen neuen Gefühle ersetzt sind. Das Subjekt befindet sich dann freilich auch in einem ganz neuartigen Zustand, und wenn es auch von seinem alten Ich (im Sinne der Zuständlichkeitskomplexion des Selbst) wohl sagt, es sei gestorben, es existiere nicht mehr, so besteht doch gegenüber der Depersonalisation der gewaltige Unterschied, daß es sich nicht etwa in der Gegenwart als tot, sondern nur wie in einem neuen Leben fühlt. Es handelt sich eben nicht um einen Zustand völliger Abwesenheit des Gefühlslebens, sondern lediglich um Ersatz der alten Gefühle durch neue, die aber ebenso echte Gefühle wie jene sind. — Eine noch genauere Präzisierung des Unterschiedes des Zustandes der Athymie

[1]) Ebenda, S. 261.

[2]) Wir werden auch diesen Zustand in gewissem Sinne noch als „Selbstbewußtsein" bezeichnen dürfen, insofern ja das Ich von seiner Zuständlichkeit völliges Bewußtsein hat. Doch ist im Auge zu behalten, daß das Selbstbewußtsein im gewöhnlichen Sinne nur das Erlebnis seiner selbst als des in normaler Zuständlichkeit befindlichen Ich bedeutet.

gegenüber den eigentlichen Gefühlszuständlichkeiten ist vorläufig nicht möglich.

Vielleicht haben wir es sonach in der Depersonalisation mit jenem Ichzustand zu tun, um den es sich oben handelte, als wir danach fragten, in welchem Zustande sich das Ich wohl befinden möge, wenn seine normalen Gefühle und Funktionen völlig aufhören würden. Dieser Zustand mußte ganz besonderer Art sein, er durfte nicht in die Reihe der eigentlichen Gefühle völlig hineinpassen, und gerade das gilt ja von der Depersonalisation. Wir brauchen nur noch anzunehmen, daß auch noch totale allgemeine Anästhesie besteht, sowie auch, daß die intellektuellen Funktionen aussetzen und das Ich von seinem Zustande nichts mehr weiß, und ihn auch nicht mehr bloß perzipiert, dann haben wir offenbar den Zustand vor uns, der bei totaler Bewußtlosigkeit vorliegen würde, sobald man meint, daß das Ich dabei nicht aufhört zu existieren, und den übrigens auch der anzunehmen hätte, der dem Ich etwa auch unabhängig vom Organismus noch eine Existenz, jedoch ohne ein eigentlich psychisches Leben, zubilligen will. Mit einer solchen Hypothese wäre auch das Bedenken Rehmkes beseitigt, der meint, wenn das Ich auch ohne das Bewußtsein existieren solle, so müsse es sich selbst dann in einer besonderen Bestimmtheit befinden [1]). Doch ist alles Gesagte natürlich nur eine mögliche Hypothese. Man kann ebensogut wohl auch annehmen, daß das eigentümliche Depersonalisationsgefühl eine Affektion des Ich ist, die nur durch den abnormen Gehirnzustand in ihm hervorgerufen wird.

In den Ausführungen dieses sowie des vorangegangenen Kapitels liegt es bereits beschlossen, daß das Selbstbewußtsein keine bloße Perzeption, sondern eine Apperzeption darstellt. Damit ist gegeben, daß es ein Auffassen und Urteilen in sich enthält.

In der Mehrzahl der Fälle des täglichen Lebens wird das Selbst wohl nur als solches apperzipiert, ohne daß es zu einem eigentlichen Urteil über seine Unterschiedenheit und seine Gegensätzlichkeit zu anderen Phänomenen kommt. Beides, das

[1]) J. Rehmke, Die Seele des Menschen, 2. Aufl., Leipzig 1905, S. 42.

Apperzipieren von etwas rein als solchem [1]) und das Gewahrwerden seiner spezifischen Differenzen anderen Objekten gegenüber darf nicht als miteinander identisch angesehen werden, wie oft geschehen ist. Wir werden dem naiven Individuum das erstere zuschreiben, nicht jedoch das zweite: dieses vollbringt erst die Analyse des Psychologen.

In diesem Gewahrwerden und Beurteilen der Verschiedenheiten, Verwandtschaften und Beziehungszusammenhänge der Phänomene besteht wohl überhaupt der tiefgreifendste Unterschied zwischen den höchsten intellektuellen Prozessen und den mittleren. Die mittleren Prozesse erfassen das Gegebene als solches, in isolierter Beschränkung auf das Einzelne. Erst auf noch höherer Stufe entsteht ein Gewahrwerden auch alles dessen, was wir als fundierte Inhalte bezeichnen.

Parallel damit steht das Gewahrwerden des Gewahrwerdens selbst, das apperzeptive Urteilen über das Vorhandensein anderen apperzeptiven Urteilens. Auch dieses ist eine sehr hohe Stufe der intellektuellen Entwicklung. Dem naiven Individuum kommt eine Apperzeption der Selbstapperzeption schwerlich zu.

Oft ist gefragt worden, wie es mit dem Selbstbewußtsein des Kindes und des Tieres steht.

Nach der gangbaren Auffassung kommt dem Tiere überhaupt nur ein Vorstellen, nicht aber ein auffassendes Urteilen irgend welcher Art zu. Hat diese Ansicht recht, so folgt daraus — es muß das einmal deutlich ausgesprochen werden —, daß das Tier überhaupt nichts bemerkt, nichts auffaßt, denn weder das Haben von Empfindungsinhalten, noch von Vorstellungen oder auch Trieben und Gefühlen ist ein Auffassen und Bemerken ihrer. Es ist ein bloßes Perzipieren, ein sie im Bewußtsein haben, ohne sie zu bemerken. Das Tier hat deshalb nach jener Ansicht überhaupt nur unbemerkte Empfindungs- und Vorstellungsinhalte und ebenso nur unbemerkte Gefühle und Triebe ganz von der Art, wie wir meinen, mehr Phänomene im Bewußtsein zu haben, als wir jeweilig bemerken. Gewöhnlich gleitet die Tierpsychologie freilich über diesen

[1]) Eine möglichst genaue Deskription dieser primitiven Denk- und Wahrnehmungsakte ist eine der wichtigsten Aufgaben der nächsten Zeit. Wir sehen uns von den verschiedensten Seiten auf sie hingewiesen. — Anbahnung tieferer Einsichten besonders bei Maier und Erdmann („hypo- und hyperlogisches Denken").

Punkt ohne langes Besinnen schnell hinweg. Nur bei der Frage des Selbstbewußtseins verweilt man mit Vorliebe dabei und betont seit alters her, daß das Tier von sich selbst keine Apperzeption habe. Handelt es sich dagegen um das Bemerken von Empfindungsinhalten, so vergißt man meist, daß auch hier, wenn man dem Tiere alle Denkakte abspricht, ein gleiches gilt: es bemerkt sie nicht — desgleichen auch nicht den intensivsten Schmerz, unter dem es sich windet, denn jedes Bemerken würde einen Denkakt in sich schließen [1]).

Diese paradoxe Auffassung ist nach der heutigen Lehre von dem völligen Nichtdenken der Tierpsyche unabwendbar. Ich behaupte nicht, daß eine solche Theorie unmöglich ist [2]). Der Kenner des von der modernen französischen und amerikanischen Psychologie seit langem über die unbewußten Nebenprozesse in der Hysterie vorgelegten Materials wird vielleicht sogar darauf hinweisen, daß wir hier innerhalb des menschlichen Lebens möglicherweise ähnliche nur unbemerkte, nicht eigentlich unbewußte Vorgänge vor uns hätten [3]).

Vielleicht sagt man: „Wir leugnen nicht, daß das Tier etwas bemerkt, nur daß es dieses Bemerken nicht bemerkt, meinen wir.“ Darauf erwidere ich: Auch ein solches unbemerkte Bemerken enthält ein Denken.

In Wirklichkeit werden wir in der Tat nicht umhin können, auch den höheren Tieren ein Auffassen, ein Bemerken von Empfindungsobjekten und auch Lust- und Unlustgefühlen zuzuschreiben [4]), womit wir dann aber auch rudimentäre Denk-

---

[1]) Erblickt man in dem Bemerken eine Funktion, die auch ohne jeden urteilsartigen Vorgang auftreten kann, wie es jetzt Stumpf tut (Erscheinungen und Funktionen, S. 16, Anm.), so erledigen sich die obigen Probleme leichter, indem man den Tieren diese Funktion zuerkennen, dagegen alles sich darüber aufbauende Urteilen absprechen kann. Ich fasse oben selbst das Bemerken zwar auch als eine „Ansammlung von Bewußtsein“ gegenüber dem Gegenstande auf, kann mich aber vorläufig nicht überzeugen, daß das Urteil dabei ausbleiben kann.

[2]) Es entgeht nicht, daß sie eine Art Vorstufe zu Descartes' Lehre von der gänzlichen Unbeseeltheit der Tiere wäre.

[3]) Ich bin auf alle jene Materialien nirgends eingegangen, da sie eine besondere auf die Apperzeptionsprobleme eingehende Behandlung erfordern.

[4]) Wie wir uns das psychische Dasein niederer Tiere zu denken haben, wird von den weiteren Untersuchungen über Apperzeption, Perzeption und Unbewußtes abhängen.

prozesse begrifflicher Natur ihnen beilegen[1]). Der entscheidende Unterschied gegenüber dem Menschen liegt dann nicht darin, daß den höheren Tieren alle Begriffe und alle urteilsartigen Vorgänge überhaupt abgehen, sondern darin, daß alle Auffassungen bei ihnen isoliert bleiben und sie nur Apperzeptionsgegenstände erster Ordnung: Empfindungen, Vorstellungen sowie von den subjektiven Phänomenen Lust und Unlust auffassend bemerken, nicht dagegen solche höherer Klasse: die fundierten Inhalte[2]). Sie werden alles, was sie gewahr werden, nur in seiner isolierten Existenz gewahr, aber sie gewahren nicht die zwischen ihm bestehenden Beziehungen und erst recht nicht erfassen sie die logische Verkettung der Urteilsinhalte, sie überlegen nicht, sie schließen nicht[3]).

Ob die Tiere nun auch nicht bloß die stärkeren Gefühlsbewegungen, sondern auch das konstante Phänomen des Selbst, jenen dauernden allgemeinen Ichzustand, der doch wohl in ihnen vorhanden sein wird (obschon er primitiverer Art als beim Menschen sein wird), auffassen, ist schwer zu sagen. Das aber werden wir mit Zuversicht behaupten dürfen: die intellektuellen Prozesse, die bei ihnen bereits vorliegen, bemerken sie nicht.

Ebenso ist es schwierig oder im Grunde unmöglich zu sagen, wann im Kinde das Selbstbewußtsein erwacht. Daß die späte Erlernung des Gebrauchs des Wortes „Ich“ keinen Schluß der Art zuläßt, daß auch jetzt erst die Selbstapperzeption eintritt, haben bereits Lotze, Lipps und Wundt nachdrücklich hervorgehoben.

Vermutlich werden die Stufen der Selbstbewußtseinsentwicklung beim Menschen diese sein: 1. Perzeption des Selbst, 2. Apperzeption seiner, 3. Bemerken seiner Verschiedenheit gegenüber anderen Phänomenen, 4. Bemerken dieser Apperzeptionsakte selbst.

---

[1]) Die Notwendigkeit, die gangbaren Auffassungen über die Tierpsyche einer Revision zu unterziehen, wird besonders glücklich von Maier betont. (Psychologie des emotionalen Denkens, S. 162, 362, 617.)

[2]) Auf das Verhältnis der fundierten Inhalte zu den Ichproblemen bin ich nirgends näher eingegangen. Es bleibt spezieller Untersuchung vorbehalten.

[3]) Gibt es gar die Individualbedeutungen oder auch nur eine spezielle Funktion des Meinens, so würden wir einfach diese den Tieren zusprechen und wären dadurch der Schwierigkeit enthoben, ihnen durch die Zuerkennung von primitiven Urteilen auch gewisse Begriffe zuzuerkennen.

Das interessanteste Selbstzeugnis, das wir über die Bedeutung des Denkens für das Selbstbewußtsein vorläufig haben, sind Angaben Helen Kellers über ihr inneres Leben, wie es sich abspielte, ehe ihre Lehrerin ihre Erziehung in die Hand nahm. Sie stimmen mit unserer Auffassung vom Selbstbewußtsein völlig überein. Wegen seines Interesses gebe ich das Zeugnis trotz seines Umfanges ganz wieder:

„Bevor meine Lehrerin zu mir kam, wußte ich nicht, daß ich vor„handen war. Ich lebte in einer Welt, die eine Nichtwelt war. Ich darf „nicht hoffen, diese unbewußte und doch bewußte Zeit des Nichts ange„messen beschreiben zu können. Ich wußte nicht, daß ich etwas wußte „oder daß ich lebte oder etwas tat oder wünschte. Ich hatte weder „Willen noch Intellekt. Ich wurde durch einen gewissen blinden, natür„lichen Trieb zu Gegenständen und Handlungen geleitet. Ich hatte einen „Geist, durch den ich Ärger, Befriedigung und Wünsche empfand. Diese „beiden Tatsachen brachten meine Angehörigen auf die Vermutung, daß „ich einen Willen hätte und daß ich dächte. An dies alles kann ich mich „erinnern, nicht weil ich wüßte, daß es so war, sondern weil ich ein Ge„dächtnis für Tastempfindungen habe. Dank diesem Gedächtnis erinnere „ich mich, daß ich niemals denkend meine Stirn zusammenzog. Niemals „prüfte ich etwas, niemals wählte ich. Ferner erinnert sich mein Tastsinn „der Tatsache, daß ich niemals mit einer Bewegung des Körpers oder mit „einem Herzklopfen fühlte, daß ich etwas liebte oder mir um etwas Sorge „machte. Mein inneres Leben war also eine Leere ohne Vergangenheit, „Gegenwart oder Zukunft, ohne Hoffnung oder Erwartung, ohne Wißbegier, „ohne Freude oder Glauben . . .

„Mein schlummerndes Ich hatte keinen Begriff von Gott oder Un„sterblichkeit, hatte keine Furcht vor dem Tode.

„Ich erinnere mich ebenfalls durch meinen Tastsinn, daß ich eine „Gabe besaß, Ideen zu verknüpfen. Ich fühlte rhythmische Erschütterungen, „z. B. von dem Aufstampfen eines Fußes, von dem Öffnen oder Schließen „eines Fensters, von dem Zuschlagen einer Tür. Nachdem ich wiederholt „Regen gerochen und die Unbehaglichkeit der Nässe gespürt hatte, machte „ich es wie meine Umgebung: ich lief nach dem Fenster, um es zuzu„machen. Aber dies war in keiner Weise ein Denken. Es war dieselbe „Art von Ideenverbindungen, die die Tiere veranlaßt, Schutz vor dem „Regen zu suchen. Infolge des gleichen Instinktes, anderen nachzuäffen, „legte ich die Kleider zusammen, die aus der Wäsche kamen, räumte die „mir selber gehörenden weg, fütterte die Truthühner, nähte Perlen auf das „Gesicht meiner Puppe und tat viele andere Dinge, deren Erinnerung mein „Tastsinn aufbewahrt hat. Wenn ich irgend etwas haben wollte, was ich „liebte — z. B. Vanilleeis, das ich sehr gern esse —, so hatte ich einen „köstlichen Geschmack auf meiner Zunge (den ich, nebenbei gesagt, jetzt „niemals mehr habe[1])) und fühlte in meiner Hand die Umdrehung der Ge-

[1]) Es beweist das wieder, wie sehr die primären Gefühlstöne der

„friermaschine. Ich machte das Zeichen und meine Mutter wußte, daß „ich Vanilleeis haben wollte. Ich ‚dachte' und wünschte in meinen „Fingern. Hätte ich einen Menschen geschaffen, so würde ich sicherlich „Gehirn und Seele in seine Fingerspitzen gelegt haben[1]). Aus dergleichen „Erinnerungen schließe ich, daß die Möglichkeit, erst als Kind und später „als Mensch ins Leben zu treten, auf dem Erwachen von zwei geistigen „Fähigkeiten beruht, nämlich erstens, frei zu wollen oder zu wählen, „zweitens Schlüsse zu ziehen oder, von einem Gedanken ausgehend, einen „zweiten Gedanken fassen zu können.

„Da ich nicht zu denken vermochte, verglich ich auch nicht einen „geistigen Zustand mit dem andern. So war ich mir denn auch nicht be-„wußt, daß in meinem Gehirn eine Veränderung oder ein Fortschritt statt-„fand, als meine Lehrerin mich zu unterrichten begann. Ich fühlte nur „eine deutliche Freude, daß ich mittels der Fingerbewegungen, die sie „mich lehrte, leichter erhalten konnte, was ich wünschte. Ich dachte nur „an Gegenstände, und nach Gegenständen ging mein Wunsch. Es war ein „Umdrehen der Gefriermaschine im größeren Maßstab. Als ich die Be-„deutung von ‚ich' und ‚mir' lernte und merkte, daß ich etwas bedeutete, „da begann ich zu denken. In diesem Augenblicke gab es für mich zum „ersten Male ein Bewußtsein. So war es also nicht der Tastsinn, der mir „Wissen brachte. Es war das Erwachen meiner Seele, das zuerst meinen „Sinnen ihren Wert zurückgab und die Gegenstände, Namen, Eigenschaften „und Eigentümlichkeiten erkennen lehrte. Denken gab mir den Begriff „von Liebe, Freude und allen Gemütsbewegungen. Anfangs wollte ich „nur lernen, dann auch verstehen und später über das nachdenken, was „ich wußte und verstand. Der blinde Drang, der mich früher nach der „Willkür meiner Eindrücke bald hierhin, bald dorthin getrieben hatte, ver-„schwand für immer[2]).

Diese Beschreibung ist, wenn schon in manchen Punkten unbefriedigend, doch, solange wir keine bessere besitzen, ein unersetzliches Zeugnis über ein Seelenleben, das noch nicht zum vollen Denken erwacht war, sondern fast in der Dumpfheit tierischen Lebens verharrte, denn das Leben Helen Kellers stand, bevor die Lehrerin in dasselbe eintrat, wohl nicht sehr viel höher, als wie wir uns das Leben eines sehr hochstehenden, vielleicht noch etwas über die höchststehenden Anthropoiden sich erhebenden Tieres zu denken haben. Hier liegt endlich ein Fall vor, durch den wir etwas wie einen unmittelbaren Einblick auch in die Art des höheren tierischen Daseins durch die

---

Empfindungen bei höherer Entwicklung des psychischen Lebens an Intensität gegenüber dem infantilen Stadium abnehmen.

[1]) Bemerkenswerte Pseudolokalisation!

[2]) Helen Keller, Meine Welt. Abschnitt: „Von meinem geistigen Erwachen", S. 77 ff.

Reflexion auf die Erinnerungsbilder erhalten, die sich in Helen Kellers Geist aus der Tierepoche ihres Daseins erhalten haben. Eine Tatsache von unermeßlichem Werte.

Ihr Bericht entspricht vollkommen dem auf theoretischem Wege gewonnenen Bilde, daß man sich von dieser Art psychischer Existenz auf Grund der hier vertretenen Analyse der Konstitution unseres Selbstbewußtseins zu machen hatte, und ich erblicke in diesem Bericht deshalb eine wertvolle Bewährung derselben, besonders da sie ohne Kenntnis jenes Zeugnisses zustande gekommen ist.

Betrachten wir das von Helen Keller entworfene Zustandsbild etwas näher, so können wir zunächst folgendes feststellen:

1. Die tierische Existenz, die sie führte, ermangelte alles Denkens im höheren Sinne.

2. Es fehlte jede eigentliche Willenshandlung. Es ergibt sich auch hier, daß eigentliche Willensprozesse nur zustande kommen, wenn Gedankenbildung stattfindet, wie wir das oben behauptet haben.

3. Ihre Handlungen wurden durch bloße Triebe ausgelöst.

4. Eine sehr große Rolle spielte die Nachahmung (auch beim Affen das Charakteristische). Lipps' Behauptung, die Nachahmung sei ein ganz bestimmter, sozusagen angeborener Prozeß, erfährt die glänzendste Bestätigung, die sich denken läßt.

5. Es bestanden primitive Auffassungsakte von Empfindungen.

6. Desgleichen solche von Gemütsvorgängen.

7. Gewisse höhere Gefühle: Hoffnung, Erwartung, Wißbegier, Freude, Glauben, Todesfurcht, die höhere Denkakte voraussetzen, fehlten.

8. Es fehlten unterscheidende Denkvorgänge, sie verglich nicht, sie wurde nicht der „Gegenstände höherer Ordnung" gewahr.

9. Sie erkannte deshalb auch nicht die Eigenart des Ich.

10. Es fehlte alles wirkliche Überlegen.

Aus diesen Tatsachen ergibt sich, daß Helen Keller mit Recht von sich sagen kann: ehe ihre Lehrerin zu ihr kam, habe sie nicht eigentlich gewußt, daß sie selbst vorhanden war, und auch die Welt um sich nennt sie eine Nichtwelt, womit sie offenbar sagen will, sie habe keine deutliche Einsicht

von ihrem Charakter als Nichtich gehabt. In einem Bewußtsein, das eigentlicher höherer analysierender Intelligenz ermangelt, sind in der Tat Ich und Nichtich noch nicht unterschieden, wenngleich natürlich verschieden, d. h. sie sind zwar objektiv verschieden, aber diese ihre Verschiedenheit wird noch nicht erkannt. Sehr charakteristisch ist, daß Helen Keller allgemein von jener Zeit sagt, sie sei „unbewußt" und doch „bewußt" gewesen. Sie steht hier vor derselben Schwierigkeit, vor der auch die Psychologie steht, wenn sie näher definieren soll, von welcher Art der Seelenzustand ist, wenn wir die Unterschiede bemerkende Intelligenz daraus fortnehmen. Es bleiben Sinnes- und Vorstellungsfunktionen, es bleiben emotionale Vorgänge und Triebphänomene, es bestehen primitive Auffassungsakte von den letzteren und den Inhalten der ersten. Aber es besteht keinerlei Bewußtsein der Verschiedenheit dieser Phänomene, ebenso fehlt jedes Wissen um die Denkakte. Kurzum, es ist ein Dämmerzustand, der von unserem wachen Bewußtseinszustand, der auf Schritt und Tritt von dem Licht (unwillkürlicher) unterscheidender analysierender Akte erhellt wird, sehr verschieden ist. „Ich wußte nicht, daß ich etwas wußte oder daß ich lebte oder etwas tat oder wünschte."

Was das Ichbewußtsein betrifft, so bestand es natürlich in gewisser Weise, aber auch nur in einer elementaren Form, ohne ein ausdrückliches klares urteilsmäßiges Wissen davon. „Ich wußte nicht, daß ich vorhanden sei." Selbstverständlich war sie aber vorhanden, das bezweifelt auch sie nicht im geringsten.

Höchst bemerkenswert ist, daß sie den Moment, wo sie wirkliches „Bewußtsein" erlangt, von dem Augenblick datiert, wo sie die Bedeutung des Ich erfaßt. Als ich die Bedeutung von „ich" und „mir" lernte und merkte, daß ich etwas bedeutete, da begann ich zu denken. In diesem Augenblicke gab es für mich zum ersten Male ein Bewußtsein. Man wird das dahin interpretieren müssen: erst in diesem Augenblicke erfaßt sie durch besonderes Urteil, daß sie von allem anderen verschieden sei und daß sie etwas wisse, etwas fühle, etwas empfinde. Denn die Bildung von Gedankenprozessen hat in Wahrheit offenbar schon weit früher begonnen. Gleichwohl galt auch von diesen Gedanken, daß sie sie hatte, ohne darum klar urteilsmäßig zu wissen. Erst im Moment, als der Ichgedanke

in ihrem Geiste hervortritt, erst in diesem Moment weiß sie, daß sie Gedanken hat, daß sie empfindet, daß sie fühlt. Bis dahin hatte sie zwar auch schon Gedanken, sie hatte Empfindungen, sie fühlte, aber nun erst fällt der letzte Schleier und sie erkennt, daß sie es ist, die denkt, empfindet und fühlt. Erst mit diesem Moment erwacht sie in der Tat zu vollem Bewußtsein, zu vollem Ichbewußtsein.

Noch näherer Aufklärung bedürftig ist, daß Helen Keller erklärt, daß sie alle diese Angaben nicht mache auf Grund einer positiven Erinnerung an den Zustand selbst, sondern nur auf Grund ihrer Tasterinnerungen; durch sie erinnere sie sich daran, daß sie niemals denkend die Stirn zusammenzog, niemals etwas prüfte oder wählte, auch niemals etwas liebte oder sich sorgte, es fehlten damals die entsprechenden Bewegungen des Körpers. Schon angesichts ihrer eigenen Darstellung scheint es, als wenn sie mit dieser Aussage etwas übertreibt. Man wird ihr freilich ohne weiteres glauben, daß sie sich an die negative Seite ihrer einstigen Existenz, an ihre Lücken, an das, was ihr damals fehlte: Intelligenz, Wille und höhere Affekte vornehmlich indirekt erinnert, durch die Erinnerung an das Nichtvorhandensein der Ausdrucksbewegungen, aber darüber hinaus besitzt sie wohl doch, wenn man ihre Darstellung unbefangen betrachtet, auch eine gewisse positive Erinnerung an ihren Seelenzustand, soweit er Realität und nicht bloß Mangel an Vorgängen war. Es ist nicht einzusehen, wie sie sonst darüber so viele Angaben machen könnte, wie sie doch immerhin macht. Eine starke Herabsetzung der Erinnerungsfähigkeit an jene Zeit soll natürlich nicht bestritten werden, zumal auch andere Fälle darauf hinweisen, daß bei Nichtentwicklung der Denkfunktionen auch die nachträgliche Erinnerung an solchen Zustand sehr herabgesetzt ist[1]).

Man achte auch darauf, wie geradezu unmöglich es uns meist ist, uns Sinnesempfindungen, die wir offenbar in primitiver Weise aufgefaßt haben müssen, auf die wir aber nicht geachtet und die wir deshalb auch nicht wirklich begriffen haben, ins Gedächtnis zurückzurufen. Die willkürliche Erinnerung an nichtfundierte Gegenstände erster Ordnung beschränkt sich vielfach auf das klar urteilsmäßig Apperzipierte.

Interessant ist es, mit dem Zeugnis Helen Kellers das eines Falles totaler Amnesie zu vergleichen, in dem nach den Angaben der Beobachter die eigentliche Intelligenz intakt geblieben war, zu vergleichen.

---

[1]) So berichtet Condillac von einem in den litauischen Wäldern gefundenen zehnjährigen Knaben, der jeder Kultur entbehrte. Nachdem er sprechen und denken gelernt hatte, vermochte er über seine Vergangenheit keinerlei Auskunft zu geben. Er besann sich auf nichts mehr, während bei Helen Keller doch zum wenigsten die Tasterinnerungen recht deutlich waren. (Abhandlung über die Empfindungen, deutsch von Johnson, S. 299 ff. Leider gibt Condillac keine Quelle an.)

Ich meine den von Sidis und Goodhart mitgeteilten Fall eines Mannes namens Hanna, der durch einen Unfall bewußtlos geworden war und in total amnestischem Zustand erwachte.

„Obwohl Mr. Hanna geistig blind war und alle früher besessenen „Kenntnisse verloren hatte, sowohl die auf seine innere wie die äußere „Welt bezüglichen, obwohl er geistig auf den Zustand der Kindheit zurück„gesunken war, so war doch die eigentliche Intelligenz intakt geblieben. „Sein Urteilsvermögen, seine Fähigkeit zu denken war so klar und kraft„voll wie immer. Der Inhalt, die Summe der Kenntnisse schien völlig „verloren gegangen zu sein, aber die Funktion des Erkennens war so aktiv „wie vor dem Unfall, ja vielleicht war sie noch präziser und bestimmter[1]).“

Über den Zustand und die Entwicklung des Selbstbewußtseins Hannas machen Sidis und Goodhart nun die folgenden Angaben, aus denen ebenfalls hervorgeht, daß das klare Bemerken des Unterschiedes des eigenen Ich von den übrigen Dingen und Personen offenbar erst relativ spät eintrat.

„Es war für Mr. Hanna schwierig, sich vorzustellen, daß, obwohl „er eine Person war, seine Persönlichkeit doch von der der anderen ver„schieden war. Es war mit Mühe verknüpft, ihm die verschiedenen Nu„ancen der Bedeutung der Worte zu vermitteln, die das Bewußtsein der „Individualität bezeichnen (consciousness of individuality). Das Ich oder „Selbstbewußtsein (the ego or self-consciousness) stellte sich ziemlich „spät in seiner geistigen Entwicklung ein. Er war ohne Frage bei Be„wußtsein, und die Aktivität seines Bewußtseins war sehr stark. Er brannte „darauf, die Eindrücke der Außenwelt aufzunehmen und zu verarbeiten, „Eindrücke, die für ihn gänzlich neu waren; doch das Bewußtsein seiner „selbst (consciousness of self) fehlte einige Zeit. Nur nach anhaltender „Anstrengung seitens seiner Lehrer lernte er die Bedeutung der Worte „verstehen, die sich auf personale Beziehungen (personal relations) be„ziehen[2]).“

---

[1]) Sidis and Goodhart, Multiple personality, S. 96 f. — Für die Intaktheit der Intelligenz vgl. z. B. die Angabe: „Zu seinen ersten Erfahrungen gehörte, daß er bemerkte, daß es Mittel zur Verständigung zwischen verschiedenen Personen gibt. Es interessierte ihn in hohem Maße, daß auf geäußerte Laute hin von anderen Personen gewisse Handlungen vollzogen wurden. Er versuchte ähnliche Resultate zu erzielen, indem er bedeutungslose Laute und Kauderwelsch ausstieß. Der junge Mann kam schließlich zu dem Ergebnis, daß nur bestimmte Laute bestimmte Handlungen herbeiführten, und er wurde sehr begierig, sie zu lernen. Er war voll Sehnsucht, die Kenntnis der Sprache zu erlangen, deren er bedurfte, um seine Wünsche und Bedürfnisse anderen mitteilen zu können. Sein Verlangen, den Gebrauch von Worten und Sätzen zu lernen, ging vornehmlich daraus hervor, daß er bemerkte, daß die anderen um ihn durch Lippenbewegungen und Hervorbringung von Tönen von anderen gewisse Antworten hervorriefen, die häufig von bestimmten Handlungen gefolgt waren.“ (S. 97.)

[2]) Sidis and Goodhart, Multiple personality, S. 103 ff., vgl. S. 115.

Die Krankheitsgeschichte des Falles als Ganzes legt es nahe, daß es sich hier nicht bloß um die Schwierigkeit der Vermittlung des Sprachverständnisses gehandelt hat, sondern daß zunächst die das Ich resp. Selbst von allen übrigen scharf unterscheidenden Urteilsakte nicht auftreten wollten.

Es ist bemerkenswert, daß das reflektive Selbstbewußtsein auch sonst unter pathologischen Umständen zeitweilig aussetzen kann, in dem Sinne, daß die Apperzeption aussetzt. Es möge hier ein besonders krasser derartiger Fall von Ausfall des Selbstbewußtseinsurteils seinen Platz finden. Er steht in den Berichten über Versuche, die E. von Bibra und E. Harleß über die Wirkung des Schwefeläthers angestellt haben:

„Das Interessanteste war der Moment des Erwachens. Mit einem „Male sah ich meine beiden Freunde, die dem Experiment beiwohnten, „am Ofen des Laboratoriums stehen, aber von allen anderen Gegenständen „noch nichts. . . . Bei diesen Zweien vermißte ich nun einen Dritten, näm- „lich mich selbst; aber nicht mit dem Bewußtsein, daß ich dabei sein „müßte, sondern nur mit der historischen Erinnerung, daß kurz vorher „ein Dritter noch dabei war. Ich suchte diesen Dritten etwa 3 Sekunden „lang buchstäblich wie in einem öden leeren Raume, bis in einem Moment „mit einer lebhaften Bewegung der Hand mein Selbstbewußtsein wieder „erwacht war und ich mich wieder unter ihnen fühlte, was mir im Gegen- „satz zu jenem unbeschreiblich beängstigenden Gefühl des Sichnichtfinden- „könnens sehr wohl tat, während bei anderen gerade eine unangenehme „Stimmung durch das Herausreißen aus dem Traumleben hervorgerufen „wird[1]).“

Ähnlich heißt es in einem von Janet herangezogenen Bericht Herzens über das Erwachen aus einer Ohnmacht:

„Pendant la syncope c'est le néant psychique, absolu, l'absence totale „de toute conscience, puis on commence à avoir un sentiment vague, illimité, „infini, un sentiment d'existence en général sans aucune délimitation de sa „propre individualité, sans la moindre trace d'une distinction quelconque entre „le moi et le non-moi; on est alors une partie organique de la nature ayant „conscience du fait de son existence, mais n'en ayant aucune du fait de „son unité organique; on a, en deux mots, une conscience impersonnelle[2]).“

Auch hier handelt es sich offenbar um Störung der intellektuellen Akte, die beim Selbstbewußtsein mit im Spiel sind.

---

[1]) Ernst v. Bibra und Emil Harleß, Die Wirkung des Schwefeläthers in chemischer und psychologischer Beziehung. Erlangen 1847. — Der Fall auch bei Lotze (Medizinische Psychologie, S. 252) zitiert.

[2]) Bei Janet, L'automatisme psychologique, S. 43.

ZWEITER TEIL:
Die scheinbare Spaltung des Ich

Elftes Kapitel.

Die Veränderungen des Selbstbewußtseins und die sukzessive Spaltung des Ich.

Schon das Selbstbewußtsein des normalen Individuums zeigt nicht unwesentliche Veränderungen. Das Selbsterlebnis des Kindes ist ein anderes als das des Jünglings, und dessen Persönlichkeitsbewußtsein wiederum weicht von dem des Mannes oder Greises ab. Der Veränderungsprozeß ist ein kontinuierlicher und sehr langsamer. Und außerdem bleibt auch dann noch, wie es scheint, ein nicht unwesentlicher „Teil" des Selbstbewußtseins ständig erhalten. Die meisten Personen verändern sich im Laufe des Lebens doch nicht derartig stark, daß sie sich nicht als in jedem Stadium ihrer Entwicklung mit sich selbst verwandt erkännten, in dem Sinne, daß ein gewisses Grundphänomen sich überall gleichgeblieben wäre.

Wenn wir nach einem Jahrzehnt und mehr wieder an einen Ort kommen, an dem wir einst gewesen sind, und es steigt dann die Vergangenheit wieder wie greifbar deutlich vor uns auf und wir werden wieder jung wie einst, gewiß, dann erfahren wir, daß das Leben und die Jahre ihren Einfluß auf uns geübt haben — und dennoch, eine tiefste Schicht in uns, gleichsam wieder noch der Kern in unserem Lebensgefühl, er hat sich wenig geändert. Und je „gefestigter" eine Persönlichkeit von Hause aus, je weniger zugänglich für die umbildenden Eindrücke des Lebens, desto mehr gilt das für sie. Die Grundzüge unserer psychischen Konstitution sind uns wohl angeboren.

Weit größer als beim normalen Individuum ist die Variabilität des Selbstbewußtseins beim psychasthenischen. Wir sahen bereits bei der Erörterung des Verhältnisses der Willensvorgänge zum Ich, daß psychasthenische Willensschwächung ohne weiteres eine deutliche Inkonsistenz des Persönlichkeitsbewußtseins zur Folge hat. Nicht das Ich, wohl aber seine Zuständlichkeiten sind so schwankender Natur, daß Maine de

Biran von sich sagen konnte: cette malheureuse existence n'est qu'une suite de moments hétérogènes, qui n'ont aucune stabilité[1]). C'est une chose singulière pour un homme réfléchi et qui s'étudie, de suivre les diverses modifications par lesquelles il passe. Dans un jour, dans une heure même, ces modifications (vgl. das Tagebuch) sont quelque fois si opposées, qu'on douterait si on est bien la même personne (S. 137). Le contraste rapide de l'hiver à l'été change toute mon existence. Je suis un autre homme; je respire avec l'air une nouvelle vie, et cette vie est celle de l'esprit plus encore que du corps, car je ne suis pas fortifié et ma santé n'est pas beaucoup meilleure (S. 201).

Derartige Psychasthenische sind oft so instabil und impressionabel, daß sie durch äußere Eindrücke und Affekte vorübergehend vollständig revolutioniert werden können. Während beim Gesunden die Affekte das Lebensgefühl ungestört lassen und zu ihm nur hinzutreten, erfährt bei ihnen auch das Lebensgefühl eine Störung: so stark ist die Rückwirkung des Affekts auf die Totalität ihrer Psyche. Hier liegt auch der tiefste Grund, weshalb diese Personen so ungern aus dem ruhigen Gleichmaß des täglichen Lebens heraustreten: sie fürchten die daraus für sie resultierenden Selbstbewußtseinsveränderungen.

Doch finden sich derartige tiefer greifende Veränderungen der psychischen Konstitution und mit ihr ihres Bewußtseinsreflexes, des Selbst, auch bei Individuen, die als psychasthenisch nicht bezeichnet werden können, aber in ihrer Impressionabilität ihnen nahestehen.

Auch hier können wir Goethe anführen. Namentlich auf der italienischen Reise erlebte er mehrfach eine so völlige innere Verwandlung, daß er sich selbst „wie ein anderer" vorkam. (Es ist wahrscheinlich, daß dabei anfangs übernormal starker Affektumschlag aus der Depression, Zerrissenheit und dem Ekel der letzten Weimarer Zeit in die entgegengesetzte Gemütsverfassung mit im Spiele ist.)

„Ob ich gleich noch immer derselbe bin, so mein' ich bis aufs innerste Knochenmark verändert zu sein," schreibt er von Rom aus[2]). Und vom Neapeler Aufenthalt heißt es: „Neapel ist ein Paradies; jedermann lebt in einer Art von

---

[1]) E. Naville, Maine de Biran, S. 120.

[2]) Italienische Reise, 2. Dezember 1786.

trunkener Selbstvergessenheit. Mir geht es ebenso: ich erkenne mich kaum, ich scheine mir ein ganz neuer Mensch. Gestern dachte ich: Entweder du warst sonst toll, oder du bist es jetzt[1]).“

Charakteristisch sind auch die an Frau von Stein gerichteten Worte: „Ich habe kein größeres Glück gekannt, als das Vertrauen gegen dich, das von jeher unbegrenzt war; sobald ich es nicht mehr ausüben kann, bin ich ein anderer Mensch und muß mich in der Folge noch mehr verändern.“ (8. Juni 1789.)

Es handelt sich hier durchweg um eine abnorme Einwirkung äußerer Lebensvorgänge auf die Totalität der Psyche. Mit diesen Bekenntnissen stimmen die Mitteilungen über die außerordentlichen Unterschiede der Stimmungslage, die der Umgebung am Dichter oft so sehr aufgefallen sind, völlig überein[2]).

Für stark impressionable Personen, aber auch nur für sie, trifft auch vollkommen die bekannte Rede zu, daß der Mensch als Geschäftsmann und Politiker „ein anderer“ sei, wie als Freund oder Familienvater. J'aspire à redevenir moi, sagt wiederum Maine de Biran, der an französischen Kammersitzungen teilzunehmen genötigt war, en rentrant dans la vie privée et de famille; jusque-là, je serai au-dessous de moi-même, je ne serai rien[3]). Genau der gleichen Gattung ist der Ausspruch Goethes: „Die liebe süße Ordnung meiner Tage und Stunden ist ganz aufgehoben und, in dem Zirkel meines Lebens mit fortgerissen, fühle ich mich mir selbst fremde[4]).“ Auch Amiel ist natürlich wiederum zu nennen: Il y a dix hommes en moi, suivant les temps, les lieux, l'entourage et l'occasion; je m'échappe dans ma diversité mobile . . . Je me sens caméléon, caléidoscope, protée, muable et polarisable de toutes les façons[5]).

Normale Durchschnittsindividuen sind in ihrem Lebens-

---

[1]) Ebenda, 16. März 1787.

[2]) Es sei bemerkt, daß zwischen diesen vorübergehenden Veränderungen in der psychischen Konstitution und der schöpferischen Produktion ein gewisser Zusammenhang besteht.

[3]) P. Naville, Maine de Biran, S. 150 f.

[4]) An Frau von Stein. Gotha, 30. März 1782.

[5]) Amiel, Fragments d'un journal intime, Bd. I, S. 234.

gefühl viel stabiler. Der gesunde vollkräftige Mann kann im öffentlichen oder geschäftlichen Leben wohl nach anderen Grundsätzen handeln, wie als Privatmann, er kann in ungewohnte Situationen versetzt werden, er erlebt dabei keine derartige Variation seines Selbstbewußtseins, daß er sich fast wie eine andere Person vorkommt.

Allerdings scheinen hier erhebliche Unterschiede zwischen den Rassen und Nationalitäten zu bestehen. Die lebhafte Betonung der Variabilität des Ich in der französischen Psychologie und umgekehrt die Hervorhebung der Konstanz der Persönlichkeit in der deutschen Philosophie scheinen mir darauf hinzuweisen, daß das nervöse französische Temperament viel häufiger zu Schwankungen des Selbst führt als die germanische Natur.

Der stärksten und nicht selten sehr plötzlichen Veränderung des Persönlichkeitsbewußtseins begegnen wir in den religiösen Bekehrungsprozessen.

Wir haben, was bisher nicht genügend beachtet worden ist, grundsätzlich zwei Arten von Bekehrung zu unterscheiden, eine höchst lehrreiche Tatsache.

Die erste Form der Bekehrung kennzeichnet sich schon äußerlich dadurch, daß es sich bei ihr in der Regel nur um den Übertritt von einer Konfession zu einer anderen handelt. Diese Bekehrung ist vollkommen anderer Gestalt wie das eigentliche Phänomen der „conversion", bei der es sich meist um die Rückbekehrung eines Individuums, das sich von jeder Art Religiosität überhaupt abgewandt hatte, oder auch die Bekehrung von einer Religion zu einer anderen handelt. — Wir besitzen aus zahlreichen Fällen mehr oder weniger lange Exposés, in denen die Konvertierten die Geschichte ihrer Bekehrung dargelegt haben[1]).

[1]) Soweit diese Übertritte aus der protestantischen zur katholischen Kirche stattgefunden haben, liegen mehrere umfangreiche Werke vor, in denen die betreffenden Materialien mit erstaunlicher Geduld gesammelt worden sind. Die beiden wichtigsten sind: C. H. Chevé, Dictionnaire des conversions ou essai d'encyclopédie historique des conversions au catholicisme depuis dix-huit siècles, et principalement depuis le protestantisme (= Migne, Nouvelle Encyclopédie théologique, Bd. XXXIII). — A. Räß, Die Konvertiten seit der Reformation, 13 Bde., 1871—80. — Eine analoge Sammlung von Berichten über Bekehrung zum Protestantismus scheint leider zu fehlen.

Unterzieht man eine größere Zahl derartiger Berichte einer eingehenden Durchsicht, so ergibt sich, daß die meisten dieser Übertrittsbekehrungen zu einem und demselben psychologischen Typus gehören. Sie haben miteinander eine nicht geringere Ähnlichkeit als die eigentlichen bisher fast allein untersuchten conversions sie untereinander besitzen. Und zwar ist das ihnen gemeinsame Merkmal, daß sie motivierter Natur sind. Alle diese Bekehrungsberichte bestehen im wesentlichen in einer oft sehr weitschweifigen Aufzählung der Gründe, aus denen die Bekehrung erfolgt:

Après avoir mûrement examiné les différents points contestés entre la religion luthérienne et la religion catholique — heißt es in einem solchen Zeugnis —, j'ai reconnu et reconnais ... que la religion catholique est la seule qui procure les vraies consolations pendant la vie et après la mort; que c'est la religion qui a été professée et suivie par mes ancêtres avant Luther, comme la seule et vraie religion hors laquelle il n'y a point le salut [1]).

Überall handelt es sich in den Bekehrungen dieser Art um einen wohlüberlegten, aus vielfachen Reflexionen hervorgehenden Schritt der Bekehrung. Die Person überlegt hundertfach das Für und Wider. Kein gewaltiger Sturm durchtobt die Seele, und auch, wo das Individuum stärker bewegt wird, bewahrt es doch stets ein gewisses Gleichmaß, es überlegt und reflektiert, was es tun soll, es kennt alle Gründe, die dafür und dagegen sprechen. Es handelt sich um eine wichtige Entscheidung der Art, wie sie im Leben zwar nicht täglich, aber doch hin und wieder auch sonst vorkommen. Auch die Art, wie endlich der Entschluß stattfindet, ist genau von der gleichen Gestalt, wie sonst lange überlegte Entschlüsse erfolgen. Es treten keinerlei neue, ganz besondere Züge hervor.

Es überrascht deshalb nicht, daß wir in den Beschreibungen dieser Bekehrungsprozesse oft kein Wort finden, das darauf hinwiese, daß der Totalzustand des Ich vor und nach der Bekehrung ein gänzlich anderer ist. Der Unterschied ist in manchen Fällen in der Tat kein wesentlich größerer, als er es sonst ist, wenn es sich um Fälle wichtigerer Entscheidungen handelt. In anderen Fällen dagegen liegt zwar eine gewisse

[1]) Bei Migne, a. a. O., S. 658.

Veränderung des Persönlichkeitsbewußtseins wohl vor, aber dieselbe ist so langsam eingetreten, daß sie oft nur unter besonderen Umständen dem Subjekt nachdrücklich zum Bewußtsein kommt.

Von diesem Typus gänzlich verschieden ist der, den man bisher fast allein im Auge gehabt hat, wenn man von Bekehrungsprozessen gesprochen hat. Der wesentliche Unterschied gegenüber dem ersten Typus liegt darin, daß das Individuum nicht überlegt, es konfrontiert nicht das Für und Wider, bis endlich die Entscheidung fällt, sondern es geht in ihm eine völlig passive Revolution seines ganzen Charakters vor sich. Das Ich steht der ungeheuren Veränderung, die sich mit ihm vollzieht, wie als Zuschauer gegenüber, Es geschieht im wörtlichen Sinne etwas mit ihm, es fühlt, wie es von unbekannten Kräften hin und her geworfen wird.

Dieser vollkommen unwillentliche Charakter der Vorgänge, die das Selbst in der Tiefe erschüttern, ist auch die Ursache, daß die Bekehrung so oft von den Betroffenen als Wunder, als Gnade und unmittelbare Einwirkung Gottes auf das Ich angesehen worden ist.

Wir haben keine Veranlassung, hier auf den Vorgang im einzelnen näher einzugehen[1]). Es genügt für unsere Zwecke die allgemeine Feststellung, daß die Bekehrung in der Regel einen mehr oder weniger plötzlichen Übergang von tiefer moralischer Depression und religionsloser oder antireligiöser Gesinnung zu einem von gesteigerter Freude erfüllten Leben darstellt, der durch einen Rausch von Glück und Jubel mit einem starken Bewußtsein unmittelbarster Gegenwart Gottes vor sich geht.

Gleichzeitig ändert sich der Charakter des Individuums aufs tiefste im Sinne einer Erhöhung ins Moralisch-Religiöse. In den ausgesprochensten Fällen kommt es zu einem voll-

---

[1]) Aus der Literatur, die charakteristischerweise fast ausschließlich amerikanische Autoren zu Urhebern hat, nenne ich E. Starbuck, The psychology of religion. London 1899 (auch deutsch). Derselbe, A study of conversion. In The American Journal of psychology, Bd. VIII. Leuba, Studies in the psychology of religious phenomena. Ebenda, Bd. VII. W. James, The varieties of religious experience. London 1902 (deutsch von Wobbermin). Morton Prince, The psychology of sudden religious conversion. In Journal of abnormal psychology, Bd. I.

ständigen Bruch mit der Vergangenheit: der bisherige Beruf, Familie, Braut, alles wird, wenn erforderlich, aufgegeben und der Bekehrte tritt in die geistliche Laufbahn ein, denn das ist das Ende aller extremen Fälle, vom Apostel Paulus und Augustin an bis hin zu den Fällen des 19. Jahrhunderts, wie Finney und Ratisbonne. Sie alle brachen mit dem bisherigen und traten für den Rest ihres Lebens in den Dienst der Religion.

Und die ständige notwendige Begleiterscheinung einer solchen völligen Veränderung der gesamten Psyche[1]) ist eine starke Alteration des Selbstbewußtseins. Das Persönlichkeitsgefühl ist ein anderes geworden.

„Eine wunderbare Veränderung hat sich in meinem Innern vollzogen. „. . . Wie verschieden ist mein Zustand von dem, in dem ich mich früher „befand! Meine Gedanken, meine Neigungen, meine Absichten, alles hat „sich geändert: ich erkenne mich selbst nicht mehr. Seit meiner „Bekehrung verzichtete ich auf die weltlichen Studien, die mich bis dahin „beschäftigt hatten; ich ließ meine Bücher halb gelesen; ich entledigte mich „derer, die mir gehörten. Seit dieser Zeit haben die Leidenschaften keine „Herrschaft mehr über mich; meine ehrgeizigen Projekte, mir in der Welt „Geltung zu verschaffen, haben mich gänzlich verlassen." (Migne, S. 1286.)

„O prodige de la grâce de Dieu! je me suis senti comme renversé „par une main puissante et invincible. Ma conscience m'a reproché mes „blasphèmes et m'a crié de réparer mes outrages et d'abjurer mes erreurs. „Quel changement soudain s'est opéré dans mon âme!" (S. 173.)

„Ma conversion au catholicisme, qui repose sur d'autres bases que des „raisonnements métaphysiques, a si entièrement révolutionné tout mon „esprit, elle m'a mis en face d'un ordre de pensées si entièrement nouveau „pour moi et m'a fait voir toutes choses sous un jour si différent et si „clair, que je n'ai aujourd'hui qu'extrêmement peu de confiance dans tout „ce que j'ai pu soutenir avant d'entrer dans le sein de l'Église." (S. 287.)

„. . . Ich weiß nicht, wie lange ich dort lag und was sich ereignete . . . „Als ich wieder zu mir kam, umstand mich eine Menge und lobte Gott. „Der Himmel schien sich zu öffnen und Strahlen von Licht und Glanz „meine Seele zu durchfluten: — wie verändert war ich!" (James,

---

[1]) Vgl. z. B. Finneys (Lebenserinnerungen, deutsch, Düsseldorf 1902) Angabe: „Ich war mit Leib und Seele bei meinem Beruf gewesen; doch mit dem Augenblick meiner Bekehrung hatte ich nicht nur alles Interesse dafür verloren, sondern der Gedanke, jahraus jahrein anderer Leute Prozesse führen zu sollen, war mir, je länger je mehr, unerträglich geworden." (S. 26.) „. . . Vor meiner Bekehrung hatte ich gerade die entgegengesetzte Neigung, mich sowohl mündlich wie schriftlich möglichst gewählt auszudrücken" (S. 58), nach der Bekehrung sprach er prononziert gemeinverständlich — ein Umschlag, der natürlich willentlich in solchem Maße niemals erzielt werden kann.

„S. 238.) — „Ich hatte das lebhafte Gefühl, daß mir vergeben und daß „ich ein neuer Mensch geworden sei ... es war, als wenn ich in eine „neue Welt, in ein neues Dasein gekommen wäre." (S. 237.)

„Es war mir, als wäre ich ein neuer Mensch in einer neuen Welt." (S. 237.)

In allen diesen Fällen findet der Mensch, daß sich seine Persönlichkeit und sein Selbstgefühl geändert hat. Noch mehr gilt dies von dem Falle Ratisbonnes, der überhaupt einen der merkwürdigsten Fälle von Bekehrung darstellt, den wir kennen[1]). Hier begegnet uns sogar das Wort: „es schien mir, als sei ich ein anderer."

„... Ich lag in Tränen gebadet bewußtlos auf dem Boden, als Herr B. „mich wieder ins Leben zurückrief[2]). Ich konnte auf seine vielen Fragen „nicht antworten ... Ich wußte nicht, wo ich war, noch wer ich war, ob „Alphonse Ratisbonne oder ein anderer. Ich suchte mich in mir selbst „und fand mich nicht."

Ein äußeres Zeichen dieser totalen Verschiedenheit des Selbstbewußtseins vor und nach der Bekehrung ist nicht selten auch eine Veränderung des Namens gewesen (z. B. Saulus — Paulus). Wenn die Kirchen bei Übertritten allgemein einen neuen Namen zu verleihen pflegen, so ist das offenbar nur eine Institution, die erst aus dem Bedürfnis der glühendsten unter den Bekehrten hervorgegangen ist.

Eminent interessant ist der Fall Augustins, der zwischen dem kontinuierlichen und dem krisenhaften Bekehrungstypus in der Mitte steht. Er ist schon deshalb so beachtenswert, weil er, wie Gourdon nachgewiesen hat[3]), keine Bekehrung zum Christentum, sondern zunächst zur neuplatonischen Religiosität darstellt, und zweitens, weil er zeigt, wie die Ichveränderung unter Umständen erst indirekt in ihrer ganzen Schwere erkannt wird.

Auch Augustin (dessen Konfessionen keinem Psychologen unbekannt sein sollten) fühlte sich durch den Prozeß der Be-

---

[1]) Der Fall im Auszug bei James, Die religiöse Erfahrung (deutsch), S. 212; ungekürzt bei: (anonym) Le Père M. Th. Ratisbonne. 2 Bände. Paris 1903.

[2]) Unmittelbar voran ging der von Sinnesstörungen begleitete krisenhafte, in Bewußtlosigkeit auslaufende Bekehrungsprozeß. — Vgl. die Bekehrung von Paulus.

[3]) L. Gourdon, Essai sur la conversion de Saint-Augustin. Paris 1900. (Ein sehr interessantes Zeugnis für Augustins Wahrheitsdrang vor der Bekehrung, aus der Schrift de utilitate fidei, findet man bei Migne-Chevé, Dictionnaire des conversions, S. 101 f.)

kehrung gänzlich umgewandelt. „Soll ich auf anderes meine Hoffnung gründen als auf Deine wohlbekannte Barmherzigkeit, da Du ja doch begonnen hast, mich umzuwandeln. Und Du weißt auch, um wieviel Du mich umgewandelt hast[1])."

Das Bemerkenswerte ist, daß Augustin die ganze Tiefe seiner sich relativ langsam vollzogenen Umwandlung erst völlig bemerkt, wenn er in Schlaf versinkt. Dieser meisterhafte Kenner des Seelenlebens gehörte zugleich zu den wenigen, bei denen die Fähigkeit und Betätigung der Selbstanalyse sich zuweilen bis in den reduzierten Seelenzustand des Traumes hinein erstreckt. Wenn er, wie es scheint, bei Tage der Veränderung seiner selbst nicht so stark gewahr wurde als, wie wir sehen werden, im Schlafe, so ist die Ursache dafür offenbar darin zu suchen, daß das gegenwärtige Lebensgefühl leicht auch auf die Vergangenheit projiziert wird. Bei bewußter Rückerinnerung wird es oft auf die Vergangenheit übertragen, und es kommt dann nicht zu einer wirklichen Erinnerung und objektiven Beurteilung des wahren Sachverhaltes. Die Person hat kein volles Bewußtsein der mit ihr vorgegangenen Veränderung. Im Schlafe dagegen kommt es eher zum Wiedererwachen vergangener, im wachen Bewußtsein nicht mehr auftretender psychischer Zustände. Es fallen in ihm leicht Hemmungen fort, die im wachen Leben vorhanden sind, und es treten Dissoziationen auf. Dispositionen werden wieder erregbar, die sonst längst der Vergangenheit angehörten, und deshalb kann es nicht überraschen, wenn unter Umständen jemand im Schlafe (oder auch im Halbschlaf) sich seines ganzen früheren Wesens besser entsinnt als im Tagesleben und damit auch über die Änderung seines Selbstbewußtseins zu einem besseren Urteil gelangt als sonst.

Zu dem, was Augustin in der Bekehrung überwunden hatte, gehörte auch die starke sexuale Erregbarkeit, die ihm vorher zueigen gewesen war.

„Du verlangst Enthaltung von außerehelicher Verbindung, und auch „was die Ehe angeht, hast Du mahnend auf etwas hingewiesen, das besser „ist, als was Du zugestanden hast. Du gabst es, und so geschah es, auch

---

[1]) Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus, deutsch von v. Hertling. 3. Aufl. Freiburg 1907. S. 501. — Aut aliquid nos reducet in spem, nisi tota misericordia tua, quoniam coepisti mutare nos? Et tu scis, quanta ex parte mutaveris. (Edit. Bruder. Leipzig 1876. Lib. X, cap. XXXVI.)

„noch ehe ich Verwalter Deines Sakramentes wurde. Aber in meinem „Gedächtnisse . . . haften die Bilder von derlei Dingen, welche die Ge- „wohnheit dort befestigt hat. Begegnen sie mir im Wachen, so besitzen „sie keine Kraft, drängen sie sich aber im Schlafe auf, so gefallen sie mir „und entlocken mir die Einwilligung und schon fast die Tat. Und so stark „ist der Einfluß eines solchen Trugbildes auf meine mit dem Fleisch ver- „bundene Seele, daß, wozu das wirklich Geschehene den Wachenden nicht „zu locken vermag, das vermeintlich Geschehene den Schlafenden zu „überreden imstande ist[1])."

Dieses Zeugnis zeigt, wie der Bekehrungsprozeß unter Umständen das Leben des Wachzustandes bereits vollständig verändert haben kann, während im Schlafe, der nicht alle Seelenvorgänge und Dispositionen gleichmäßig hemmt, sondern zunächst die oberen und erst später die tiefgewurzelten in Untätigkeit versenkt, aus eben diesem Grunde, wofür es auch sonst Beispiele gibt, alte Dispositionen wieder zum Leben erwachen. Und zwar handelt es sich bei Augustin um eine so tiefe Veränderung seines ganzen Seelenlebens, daß er die Frage erhebt, die stets auftritt, wenn die Veränderungen der Persönlichkeit völlig durchgreifende sind:

„Bin ich denn dann nicht ich selbst, Herr, mein Gott? Und doch „wird in der Tat die größte Verschiedenheit zwischen mir selbst und mir „selbst durch den Augenblick herbeigeführt, da ich aus dem jetzigen Zu- „stand in den schlafenden übergehe oder aus diesem wieder zurückkehre! „Wo ist alsdann die Vernunft, mit der ich wachend solchen Einflüsterungen „Widerstand leiste und unerschüttert bleibe, wenn die Dinge selbst mir „vorgeführt werden? Schließt sie sich mit den Augen? Schläft sie ein mit „den Sinnen des Körpers? Und woher kommt es, daß wir auch im Schlafe „oftmals, unseres Vorsatzes eingedenk, Widerstand leisten und, in Lauter- „keit verharrend, auch jetzt keinen derartigen Anlockungen die Zustimmung „geben? Dennoch aber ist der Unterschied zwischen mir und mir so groß, „daß wir auch, wenn es anders gekommen ist, beim Erwachen die Ruhe „des Gewissens wiederfinden und eben der Abstand zwischen Traum und „Wachen uns erkennen läßt, daß nichts von uns geschehen ist[2]), wenn es „uns auch schmerzt, daß es irgendwie in uns geschehen ist[3])."

---

[1]) A. a. O., S. 477 f.

[2]) Diese Ablehnung der Verantwortung für das Handeln im Traum gilt übrigens nicht allgemein. Manche sehr feinfühlige Personen machen sich auch über Traumhandlungen Vorwürfe (nicht nur im Traum), insbesondere dann, wenn dieselben ein Nachgeben an im Wachbewußtsein bewußt unterdrückte Tendenzen darstellen. Solche Selbstvorwürfe erscheinen ihnen als berechtigt, weil es ja dasselbe Ich — sie selbst — ist, das jene geträumten Handlungen vollzog, sind aber unberechtigt insofern, als das Ich sich dabei in einem durch physiologische Prozesse erzeugten abnormen Zustande befand. Bei Augustin kommt es nicht gerade zum Vorwurf, aber es schmerzt ihn

Die Analyse Augustins zeigt mit vollendeter Meisterschaft, wie in beiden Zuständen ein Ich vorliegt. Er spricht von einer Verschiedenheit zwischen „mir und mir selbst“: eine sinnlose Redewendung, wenn man nicht das eine und das andere „mir“ als verschiedenartige Zuständlichkeitskomplexe desselben Subjekts ansieht. Augustins neue Persönlichkeit herrscht aber bereits so weit, daß es nunmehr die im Schlaf wieder erwachende frühere ist, in bezug auf die er jetzt die Frage erhebt: bin ich denn dann noch ich selbst oder ein anderer? — Einst war es umgekehrt: da war „der andere“, zu dem er wurde, der neue, und man kann es vermuten: wenn er im Schlaf sich damals beobachtet und reflektiert hätte, so wäre als sein wahres Ich ihm das Ich des Schlafes erschienen, das alte, und im Übergangsstadium, beim Beginn der jedesmaligen Verwandlung des Selbst beim Erwachen, hätte er mit Verwunderung sich selbst gefragt: „werde ich denn ein anderer?“ — bis dann die Umwandlung in ihm rapide um sich griff und nunmehr das alte Ich zum fremden wurde und das neue triumphierte. Denn immer, so läßt sich sagen, erscheint, wenn er tief genug sich in die Seele eingegraben hat, der neue, oder genauer, der jedesmal gegenwärtige Zustand dem Individuum als der eigentliche, und der zweite als der fremde, so insbesondere dann, wenn der gegenwärtige Zustand das Individuum mehr befriedigt als der andere.

Es kommt hinzu, daß gerade bei Veränderungen der Persönlichkeit die neue Persönlichkeit nicht bloß die Reste der alten Gefühle und Tendenzen, sondern auch die Erinnerungs-

---

doch, daß solche Träume noch in ihm auftreten können, und das nicht mit Unrecht, denn diese Tatsache zeigt, daß bestimmte Dispositionen von ihm zwar im Wachzustand völlig unterdrückt, aber an sich doch noch latent mit einer gewissen Erregbarkeit in ihm vorhanden waren.

[3]) S. 478 — Numquid tunc ego non sum, Domine Deus meus? Et tamen tantum interest inter me ipsum et me ipsum intra momentum, quo hinc ad soporem transeo, vel huc inde retranseo. Ubi est tunc ratio, quae talibus suggestionibus resistit vigilans? Et si res ipsae ingerantur, inconcussus maneo. Numquid clauditur cum oculis? Numquid sopitur cum sensibus corporis? Et unde saepe etiam in somnis resistimus, nostrique propositi memores, atque in eo castissime permanentes, nullum talibus illecebris adhibemus adsensum? Et tamen tantum interest, ut cum aliter accidit, evigilantes ad conscientiae requiem redeamus, ipsaque distantia reperiamus nos non fecisse, quod tamen in nobis quoquo modo factum esse doleamus. — Lib. X, cap. XXX.

vorstellung derselben gänzlich aufzusaugen die Tendenz hat. Die Person hat nur noch eine abstrakte Erinnerung an ihren früheren Zustand, aber wirklich vorstellen kann sie ihn sich gar nicht mehr. Fraglich ist, wieweit hier zuweilen etwa eine automatisch hemmende Aversion gegen die gefühlsmäßige Rückerinnerung an frühere eigene Zustände mit im Spiele ist. Zumeist besteht eine solche Aversion, in andere „Persönlichkeitslagen" hineinzugeraten, weil sich damit die Wurzeln der eigenen Existenz zu erschüttern scheinen, — unsere Intelligenz ist doch nicht so stark gegen Urteilstäuschungen geschützt, daß sofort unbedingt die Reflexion den Sieg davontrüge: daß es sich ja nur um eine Veränderung des Zustandes des Ich handle, nicht aber etwa auch um eine Vertauschung des Ich selbst, denn dieses kann ja niemals ein anderes werden. In Wirklichkeit scheint nach dem bisherigen Zustande der Intelligenzentwicklung des Menschen sich ihm stets, wenn nicht die Überzeugung, so doch die Befürchtung aufzudrängen, es werde ihm bei einer solchen Umwandlung der Persönlichkeit das Ich selbst vertauscht werden. Diese Befürchtung stellt sich Versuchen, sich in frühere, gänzlich andersartige Persönlichkeitslagen möglichst gefühlsstark hineinzuversetzen, oft hemmend entgegen.

Wir wenden uns jetzt weiter zu den Fällen des „alternierenden Bewußtseins" — auch double conscience genannt —, wie sie die moderne französische und englisch-amerikanische Psychologie so vielfach beschrieben hat. Diese Fälle sind seit jeher als dédoublement de personnalité bezeichnet worden und überall, wo man heute von Persönlichkeitsstörungen spricht, pflegen sie an erster Stelle genannt zu werden. Doch müssen wir auch hier zunächst nach dem Rechtsgrund einer solchen Auffassung fragen.

Als erstes Beispiel möge uns der von Azam beschriebene Fall Félida X. dienen, der diese gesamten Untersuchungen inauguriert hat[1]). Da alle diese Phänomene bei uns, wo die psychologischen Interessen diesem Gebiet nicht eingehender

[1]) Azam, Hypnotisme, double conscience et altérations de la personnalité. Paris 1887. — Die Phänomene sind übrigens auch schon früher nicht völlig unbekannt gewesen. Vgl. Lotze, Medizinische Psychologie. Leipzig 1852. S. 488.

zugewandt gewesen sind, noch nicht hinreichend bekannt sind, erscheinen einige nähere Angaben angebracht.

Félida X. hat von ihrem vierzehnten Jahre an zeit ihres Lebens, solange die Beobachtung Azams währte[1]), Zustände gehabt, deren Charakter sich völlig gleich blieb und deren wesentlichste Merkmale darin bestanden, daß Félida sich zwar in ihnen an alles, was sich in den früheren entsprechenden Anfällen zugetragen hatte, vollkommen erinnerte und ebenso an die ganze übrige normale Zeit ihres Lebens, nicht aber umgekehrt in der normalen Zeit an die Vorgänge in jenen abnormen Zustandsperioden. In der normalen Zeit war die Erinnerung an das, was sie in dem „zweiten Zustand" (condition seconde) erlebt hatte, vollkommen verschwunden. Auch wenn ihr von anderer Seite gesagt wurde, was in diesen Zeiten vor sich gegangen war, trat keine Rückerinnerung ein. Ursprünglich (1857) dauerte der état second nur eine oder zwei Stunden und kehrte alle 5—6 Tage wieder. Die Länge der Anfälle dehnte sich jedoch schnell aus. 1858 dauerten sie bereits drei bis vier Stunden und wiederholten sich fast jeden Tag. Schon im nächsten Jahre verlor Azam Félida aus den Augen. 16 Jahre später knüpfte er die alten Beziehungen von neuem an. Inzwischen war Félida im Alter von $17^1/_2$ Jahren Mutter geworden und hatte sich während der Schwangerschaft voller Gesundheit erfreut. Mit $19^1/_2$ Jahren erschienen die Anfälle mit erhöhter Intensität wieder. Nach wieder einigen Jahren voller Gesundheit setzten sie im 27. Lebensjahre von neuem ein, um nun niemals wieder aufzuhören. Gleichzeitig nahmen sie an Zeitdauer zu. Während sie 1858 nur ein Zehntel der ganzen Existenz eingenommen hatten, vergrößerte sich jetzt dieser Bruchteil immer mehr. 1865 waren die auf beide Zustände fallenden Zeiträume bereits ungefähr gleich. Und schließlich kehrte sich das Verhältnis geradezu um: der „zweite Zustand" wurde nunmehr zum „normalen" und der ursprünglich normale Zustand spielte jetzt die Rolle der Anfälle, in denen Félida alles vergessen hatte, was sie während des jetzt gewöhnlichen Zustandes der condition seconde getan und erlebt hatte. 1875 dauerte der „zweite Zustand" 3—4 Monate, dann folgte ein ihn unterbrechendes Stück normalen Lebens von 3—4 Stunden Dauer, während dessen sich Félida also an nichts von dem erinnerte, was während der letzten Monate sowie in allen früheren entsprechenden „zweiten Zuständen" vor sich gegangen war. Der weitere Verlauf bewegte sich in der gleichen Richtung, so daß Azam vermutete, daß, wenn die allgemeinen hysterischen Erscheinungen mit dem Klimakterium überhaupt zur Ruhe kommen würden, das gesamte Leben durch den „zweiten Zustand" ausgefüllt werden und keine Unterbrechungen mehr durch sozusagen Anfälle des einst normalen Zustandes erfahren würde. Im Jahre 1887, aus dem die letzten Notizen Azams datieren (S. 220), war dieser Zustand aber noch nicht vollkommen erreicht, wenn auch die kurzen Zwischenperioden des état premier immer seltener wurden.

Der Zwischenraum zwischen beiden Zuständen war stets mit vollkom-

[1]) Ich weiß nicht, ob irgendwo in einer Zeitschrift noch eine spätere Mitteilung über den ferneren Zustand von Félida existiert. Azam selbst scheint 1887 gestorben zu sein.

mener Bewußtlosigkeit ausgefüllt. Das erstemal hatte dieser tiefe schlafartige Zustand ungefähr 10 Minuten gedauert, aber die Dauer dieser Bewußtlosigkeit verminderte sich bald. Bereits 1858 beschreibt Azam den Verlauf: „Félida sitzt da, eine Schneiderei in der Hand. Plötzlich, ohne daß irgend etwas es voraussehen ließe, nach dem Auftreten eines mehr als gewöhnlich heftigen Schmerzes[1]) neigt sich ihr Haupt auf die Brust, die Hände lassen die Arbeit ruhen und sinken träge am Körper herunter. Sie schläft oder scheint zu schlafen. Kein Geräusch, kein Reiz, kein Kneifen oder Stechen vermag sie zu wecken, dazu setzt diese Art Schlaf absolut plötzlich ein. Er dauert zwei bis drei Minuten." (S. 66 f.) Er ist „wie ein kleiner Tod". Allmählich nahm die Dauer dieses Schlafes weiter ab und schließlich dauerte er nur Bruchteile einer Sekunde, so daß ihn Félida, die allmählich mit ihren Anfällen, wie wir sogleich sehen werden, selbst zu rechnen lernte, vollkommen vor anderen zu verbergen wußte. „Sobald sie die Perioden kommen fühlt, führt sie die Hand zum Kopf, klagt über Schwindel und nach Verlauf eines ungreifbar kleinen Zeitraumes geht sie in den anderen Zustand über. Sie kann so ihre ‚Schwäche', wie sie es nennt, verbergen." Ja, dies Verbergen gelingt ihr so vollständig, daß in ihrer Umgebung nur ihr Gatte über ihren momentanen Zustand auf dem Laufenden ist. (S. 88.)

Einige Beispiele mögen zeigen, wie vollständig die Amnesie für den einen Zustand im anderen ist. „Vor zwei Jahren (1873) kam sie, in ihrem gewöhnlichen Zustand befindlich (d. h. in condition seconde), in einem Wagen vom Begräbnis einer Dame aus ihrer Bekanntschaft. Auf der Rückfahrt fühlt sie, daß die Periode, die sie ihren Anfall nennt (der Normalzustand), herannaht; sie schlummert, ohne daß die Damen, die mit ihr im Wagen waren, es merkten, einige Sekunden ein und erwacht im anderen Zustand, in dem sie absolut nicht weiß, weshalb sie in dem Trauerwagen ist, mit Personen, die, wie es in solchen Fällen zu geschehen pflegt, die guten Eigenschaften der Verstorbenen rühmten, von der sie nicht weiß, wer es ist. An solche Situationen gewohnt, wartete sie; durch geschickte Fragen kommt sie in den Zusammenhang und niemand kann ahnen, was mit ihr geschehen ist." (S. 86 f.) — „Vor einem Monat (1875) hat sie ihre Schwägerin an den Folgen einer langen Krankheit verloren. Während weniger Stunden des Normalzustandes (der sich anfallsweise eingestellt hatte) ... hat sie den Kummer gehabt, absolut nichts von den Umständen ihres Todes zu wissen. Nur an der eigenen Trauerkleidung hat sie erkannt, daß ihre Schwägerin, die sie krank wußte, gestorben sein mußte." „Ihre Kinder haben ihre erste Kommunion erhalten, während sie im zweiten Zustand war; daher hat sie den Kummer, während des Normalzustandes es nicht zu wissen." (S. 87.) — „Wenn sie fühlt, daß ihr Anfall kommt, setzt sie sich hin und schreibt sich auf, was ihr von Wichtigkeit ist, damit sie es im anderen Zustande weiß. ‚Was sollte ich machen', sagt sie zu Azam, ‚wenn ich mir nicht aufschreibe, was ich zu tun habe? Ich bin Schneiderin. Ich muß unaufhörlich nach bestimmten Maßen arbeiten. Ich würde meiner Umgebung wie idiotisch erscheinen, wenn ich nicht die genauen Maße der Ärmel und Korsagen kennte, die ich zu schneidern habe'." (S. 171.) — „Wenn sie großen Kummer hat, geschieht

[1]) Félida litt unter anderem auch an hysterischen Neuralgien.

es auch, daß sie sich nach ihrem Anfall sehnt, in dem sie von nichts mehr etwas weiß.“ „Im Monat April 1878, als sie im zweiten Zustand ist, glaubt sie die Gewißheit zu haben, daß ihr Mann eine Geliebte hat. Sie stößt Drohungen über Drohungen gegen dieselbe aus. Von fürchterlicher Verzweiflung ergriffen, erhängt sie sich. Aber da sie es schlecht angefangen hat, stießen ihre Füße einen Tisch um, Nachbarn eilten herzu, und sie wird ins Leben zurückgerufen. Auch diese furchtbare Erschütterung hat nichts an ihrem Zustand geändert. Sie hat sich im zweiten Zustand erhängt und kam auch im zweiten Zustand wieder zu sich. ‚Wie glücklich würde ich sein,‘ sagt sie zwei Tage darauf, ‚wenn ich meine Krise hätte. Dann wüßte ich wenigstens nichts von meinem Unglück.‘ Und in der Tat weiß sie dann so wenig davon, daß sie bei einer Begegnung mit jener Frau in den folgenden Perioden ihres Normalzustandes dieselbe mit Zuvorkommenheit und Freundschaftsbezeugungen überhäuft.“ (S. 174 f.) — Übrigens besitzt Félida nach dem Anfall auch keine direkte Kenntnis von der Länge des vorangegangenen Zustandes. „Wenn Félida, nachdem sie viele Monate lang im zweiten Zustand war, einen Tag Normalzustand hat, so hat sie diesen Tag über keinerlei Kenntnis der vorangegangenen Monate. Sie weiß nicht, wie lange diese Periode gedauert hat, eine Stunde oder vier Monate sind ganz dasselbe für sie.“ (S. 115.)

Dürfen wir nun in einem solchen Falle von Selbstbewußtseinsstörungen sprechen?

Die Bedingung dazu wäre offenbar, daß Félida sich in den Zuständen völlig verändert fühlt, daß ihr Persönlichkeitsbewußtsein alteriert ist.

Da Félida in dem einen Zustand ihr ganzes Leben übersieht und sich ihrer Verfassung in den amnestischen Perioden durchaus erinnert[1]), so ist es leicht, das Problem seiner Lösung entgegenzuführen.

Azam gibt an: „Sie erkennt, daß in diesen Momenten ihr Charakter sich stark ändert: sie wird, wie sie sagt, böse, und es gibt in ihrem Innern heftige Szenen.“ (S. 85.) „In der Anfallsperiode oder der Condition seconde ist sie stolzer, sorgloser, mehr mit ihrer Toilette beschäftigt. Dazu ist sie weniger arbeitsam, aber viel sensibler. Es scheint, daß sie in diesem Zustand ihrer Umgebung eine lebhaftere Zuneigung entgegenbringt.“ (S. 89.) „Die affektiven Gefühle sind nicht derselben Natur. Félida ist indifferent und zeigt wenig Zuneigung für ihre Umgebung. Sie empört sich gegen die natürliche Autorität, die ihr Gatte über sie besitzt. . . . Ferner ist ihr Charakter trotziger, ganzer.“ (S. 92 f.)

[1]) A. a. O., S. 105. — Es ist das keineswegs in allen Fällen alternierenden Lebens der Fall, so z. B. nicht in dem Fall von Mac Nish (Philosophy of sleep, 1830). Da der Fall sehr oft referiert worden ist, begnüge ich mich mit einem einfachen Hinweis auf ihn. Man findet ihn u. a. bei Azam, S. 270; Pitres, Leçons cliniques sur l'hystérie, Paris 1891, Bd. II., S. 218; auch bei Ribot, Das Gedächtnis und seine Störungen, deutsch, Berlin 1882, S. 61 f.

Nach diesen Angaben würde es kaum überraschen zu vernehmen, wenn Félida, sobald sie sich in ihrem zweiten Zustand mit sich selbst im ersten zu vergleichen imstande ist, sagen würde, sie fühle sich als eine ganz andere Person. Es ist das jedoch keineswegs der Fall. Gerade diesen Punkt näher untersucht zu haben, macht ein besonderes Verdienst Azams aus, denn in anderen Fällen ist man weit unkritischer gewesen. Es ist Azam nicht entgangen, daß jene von ihm seltsamerweise als Charakterveränderungen bezeichneten Phänomene in Wahrheit nur im Bereich des Normalen liegende Stimmungsschwankungen sind, von denen das allgemeine Lebensgefühl nicht stärker angegriffen wird.

„Ist die Fröhlichkeit und die Veränderung des Charakters nicht etwas ganz Natürliches? In diesem Zustand ist ja ihr Gedächtnis vollständig, es erstreckt sich auf das ganze Leben. . . . Sie ist weniger mit sich beschäftigt, und deshalb interessiert sie sich mehr für das, was sie umgibt. Wenn sie dagegen in ihrem Normalzustand ist, wo ihre traurige Situation ihr vor Augen steht, denkt sie sozusagen nur noch an sich. Kräftig und sich relativ wohlfühlend, hat Félida die Gefühle des Gesunden, Liebe zu den anderen, Hingabe, Edelmut. In diesem Zustand ist ihr Charakter weicher, und sie beklagt sich nicht über die natürliche Autorität ihres Gatten über sie.“ Anders im amnestischen Zustand: „Man kennt den Egoismus der alten und der kranken Menschen. . . . Kranke Personen denken nicht an ihren Anzug, und sie finden oft in anhaltender Arbeit eine Erleichterung ihren Leiden gegenüber.“

„Alles was man in dieser Beziehung an ihr beobachten kann, geht nicht über die Grenzen des Normalen hinaus. . . . Nichts als das Gedächtnis ist alteriert, und die Unterschiede in den affektiven Gefühlen sind nur die natürliche Folge der Gedächtnisstörung.“ (S. 110 ff.)

„Wenn man, in welchem Zustand es auch sei, Félida fragt, was sie von sich selbst denkt, so ist zu sagen: sie glaubt nicht und hat in keinem Moment ihres Lebens geglaubt, eine andere Person zu sein. Sie hat vollkommen das Bewußtsein, daß sie stets sich selbst ähnlich ist.“ Sie spricht auch niemals von sich in bezug auf den jeweiligen anderen Zustand in der dritten Person. Ebenso hat sie kein Gefühl innerer Spaltung. (S. 105.)

Unter diesen Umständen ist es meines Erachtens ganz unzulässig, bei Félida von Persönlichkeitsstörungen zu sprechen. Es handelt sich lediglich um periodische Gedächtnisalterationen. Wir haben aber bereits oben gesehen, daß Gedächtnisstörungen allein keine Beeinträchtigung des Selbsterlebnisses bedeuten.

Nur in ganz anderem Sinne: wenn man unter der Persönlichkeit die Totalität der psychischen Dispositionen versteht[1]),

[1]) Vgl. oben S. 315.

könnte in beschränktem Maße von einer Störung derselben gesprochen werden.

Eine Alteration des Selbstbewußtseins im eigentlichsten Sinne liegt dagegen in keiner Weise vor. Die Persönlichkeit als Erlebnis ist in ihrem Kern unbeeinträchtigt.

Der Fall Félida X. ist danach ein warnendes Beispiel, Stimmungsschwankungen nicht sofort für eine totale Veränderung des Selbstbewußtseins zu nehmen. Der Grundstock des Persönlichkeitsgefühls bleibt bei den gewöhnlichen Stimmungsschwankungen unerschüttert. Es ist eben unterhalb der gewöhnlichen Stimmungsmomente noch ein tieferes Phänomen vorhanden, das sich in ihnen in der Regel fast unverändert erhält.

Damit ist aber nicht gesagt, daß die als alternierendes Bewußtsein beschriebenen Fälle sich durchweg auf Gedächtnisstörungen reduzieren. Ganz im Gegenteil gilt das nur für einen Teil von ihnen. In anderen Fällen tritt zur Amnesie auch noch eine wirkliche Veränderung des Selbstbewußtseins hinzu.

In noch anderen Fällen müssen wir es dahingestellt sein lassen, wie es damit eigentlich gestanden hat. Leider gilt das auch von dem sonst so gut berichteten Fall Louis V..., den Bourru und Burot mitgeteilt haben[1]). In ihm haben wir es mit nicht weniger als sechs verschiedenartigen psychophysischen Gesamtzuständen zu tun, die durch verschiedenartigen Gemütszustand und ausgedehnte Amnesien charakterisiert sind. Das Verhalten des Kranken variiert sehr stark, doch der Fall Azams macht uns skeptisch, aus solchen Mitteilungen einen ganz sicheren Schluß auf eine totale Veränderung des Selbstbewußtseins zu ziehen. Da wir keinerlei Angaben darüber haben, wie der Kranke etwa in der Hypnose oder wenn er sonst mehrere Zustände gedächtnismäßig übersah, über sich selbst urteilte, so müssen wir den Fall trotz allem auf sich beruhen lassen, so interessant er auch in mancher Hinsicht ist. Bei der Stärke der psychischen Veränderung ist es freilich wahrscheinlich, daß auch der Kern des Persönlichkeitsbewußtseins Änderungen gezeigt hat, aber positive Angaben darüber haben wir nicht.

---

[1]) Bourru et Burot, Variations de la personnalité, Paris 1888, Kap. I—III. — Zusammenfassendes Referat über den Fall u. a. bei Ribot, Die Persönlichkeit, S. 82—92, und A. Binet, Les altérations de la personnalité, Paris 1892, S. 23 ff.

Als Beispiel einer echten Persönlichkeitsalteration, die sich ebenfalls teilweise mit Amnesie verband, soll uns der von Morton Prince beobachtete Fall B. C. A. dienen[1]).

Hier haben wir es mit drei verschiedenen Zuständen A, B und C zu tun. Im Zustand A besteht Amnesie für B, nicht auch umgekehrt, in beiden war das Selbstbewußtsein ein verschiedenes, A war neurasthenisch-depressiver Natur und von krankhafter moralisch-religiöser Skrupelhaftigkeit, B war übernormal leistungsfähig und exaltiert lebensvoll. Beide, A und B, waren pathologische Zustände; der normale, zunächst in der Hypnose hervorgetretene Zustand C zeigte Gedächtnis sowohl für A wie B, auch in bezug auf den Zustand des Selbstbewußtseins[2]).

„Ich erinnere mich vollkommen meiner als ‚A' und als ‚B'. Ich „erinnere mich meiner Gedanken, Gefühle und meiner Lebensauffassung in „jeder Persönlichkeit und sehe, wieweit sie dieselben sind und worin sie „vom normalen Selbst abweichen. Ich besinne mich deutlich darauf, wie „ich in jedem Zustand den anderen betrachtete, und was ich in jedem von „mir selbst dachte. (S. 241.) Ich bin vielleicht etwas emotionaler Natur „und bin physisch niemals sehr kräftig gewesen, obwohl keineswegs „schwächlich; ich habe mich immer gut in meiner Gewalt gehabt und war „durchaus nicht hysterisch. . . . Andererseits bin ich von denen, die mich „gut kennen, ohne Zweifel als eine sehr sensible Frau angesehen worden. . . . „Ich bin stets sehr empfindsam und impressibel gewesen, in dem Sinne, „daß die Umwelt leicht einen sehr tiefen Eindruck auf mich machte." — (S. 242.)

Gelegentlich einer tödlich verlaufenen Erkrankung ihres Mannes trat durch Kummer und jahrelange Überanstrengung eine tiefe Erschöpfung ein.

„Zu dieser Zeit erfolgte jene Gemütserregung, die die Spaltung der „Persönlichkeit (division of personality) nach sich zog. Bevor ich auf sie „eingehe, muß ich noch der auffälligsten unter meinen kleinen Eigenheiten „Erwähnung tun, die, obwohl an sich geringfügig, doch durch die Ver„änderung, die sich in ihnen vollzog, die ausgesprochene Charakter„veränderung nach jener psychischen Erschütterung erkennen lassen. So „nenne ich eine starke Aversion gegen das Fahren mit der elektrischen „Bahn, eine fast abnorme Nervosität hinsichtlich Wanzen und Moskitos. „Ich mochte aus diesem Grunde auch nicht in den Wald gehen, ich hatte

---

[1]) B. C. A., My life as a dissociated personality. Journal of abnormal psychology, Bd. III, S. 240—260, 311—334. — Der Fall ist noch unter ganz anderen Gesichtspunkten für die Probleme des co- und subconscious von großer Bedeutung, doch gehe ich auf diese Dinge nicht ein.

[2]) Interessanterweise besitzen wir von der Patientin zwei verschiedene Berichte. Der eine ist nach der Genesung im Zustand C, der andere zuvor in B geschrieben. Die obigen Zitate entstammen dem C-Bericht.

„Abneigung dagegeu, mir im Sommer Bewegung im Freien zu machen, und „fürchtete mich vor dem Rudern. . . . Ich war Fremden gegenüber reser- „viert. . . . Der Familie und Verwandten war ich sehr ergeben, ich liebte „meine Freunde und pflegte sie in keiner Weise zu vernachlässigen . . . — „Nun komme ich zu der Veränderung, die in mir vorging. . . . (S. 243.) Die „Erschütterung, die ich erfuhr, war eine stark emotionale. Sie machte es „plötzlich zur traurigen Wirklichkeit, daß meine Lage im Leben sich gänz- „lich verändert hatte, daß ich jetzt völlig allein stand, und damit stellte „sich ein Gefühl von Hoffnungslosigkeit und Wehrlosigkeit ein, dessen „Intensität aller Beschreibung spottet. . . . Einige Minuten lang gingen „diese Gedanken mir durch den Kopf und dann — dann war alles verändert. „Alle diese bekümmerten Gedanken wichen von mir, und ich dachte nicht „länger an das, was einen Moment zuvor mich so voll Kummer gemacht „hatte. Ich wurde die Persönlichkeit, die wir später ‚B' genannt haben. . . . „Vom Augenblick jenes Choks an war ich buchstäblich eine andere Person „(different person). Den Vorfall selbst hielt ich jetzt für mich von geringer „oder gar keiner Bedeutung, und ich sah ihn eher als einen tollen Streich „an. . . . Mit dem Umschlag in ‚B' war kein Verlust des Gedächtnisses „verbunden."

„Bei der Beschreibung der zwei Persönlichkeiten werde ich öfter „einfach die Buchstaben A und B gebrauchen, damit ich nicht immer- „fort wiederholen muß: ich als A — ich als B (myself as A — myself „as B)."

„Als B war ich, wie aus der folgenden Beschreibung ersichtlich sein „wird, offenbar eine völlig normale Person, außer daß ich von der „Zwangsidee beherrscht wurde, daß von mir und mir allein die physische „und moralische Rettung einer Person abhing, die mir fast ein völlig Fremder „war. . . . Dieser Gedanke wurde zu einer Zwangsvorstellung."

„Mit der Veränderung der Persönlichkeit . . . war auch eine völlige „Veränderung des physiologischen Zustandes verbunden. Zuvor neurasthe- „nisch, war ich als B völlig wohl und kräftig. Die Charaktereigentümlich- „keiten, die ich oben erwähnte, waren jetzt durch ihr Gegenteil ersetzt. „Ein Weg von drei oder vier Meilen ermüdete mich in keiner Weise, ich „trabte die Wälder während der heißesten Sommertage ab, ohne Kopf- „bedeckung — ich verspürte kein Mißbehagen im Kopf und keine An- „strengung; ich saß stundenlang hintereinander im Wald auf der Erde, ohne „im geringsten an Wanzen und Moskitos zu denken, und ruderte. Ich tat „es sehr gern und hatte keine Furcht vor dem Wasser. Ich fuhr ferner „weite Strecken in der elektrischen Bahn und fand es entzückend. All „das sind Kleinigkeiten, aber, wie Sie sehen, handelte es sich um eine „vollständige Veränderung, und die Erinnerung daran scheint mir ebenso „seltsam wie die an wichtigere Dinge. Als B war ich leichtherzig und „glücklich und das Leben gefiel mir, es trieb mich zu leben; mein Puls „schlug voller, das Blut strömte mir heißer durch die Adern. Ich schien „mehr am Leben (I seemed more alive). Nichts macht einen seltsameren „Eindruck auf mich, als wenn ich an die kräftige Gesundheit von B denke. „Niemals in meinem Leben, weder vorher noch nachher, habe ich mich so „wohl gefühlt. Ich fühlte mich viel jünger . . . Angst, Sorge und Ermüdung

„waren aus meinem Gesicht verschwunden . . . Ich vernachlässigte meine „Familie und Freunde schmählich, schrieb nur kurze und unzureichende „Briefe . . . Ich verlor die Förmlichkeit und Reserve, die mir sonst zu eigen „gewesen waren. Meine Neigungen, Ideale und Ansichten hatten sich „vollkommen geändert. . . .“

„Nach einigen Wochen trat eine neue moralische Erschütterung ein, „die durch enttäuschende Erfahrungen hervorgerufen wurde, die ich in „der Angelegenheit meiner ‚Zwangsvorstellung‘ gemacht hatte. Die Ent- „hüllung erfolgte blitzartig, eine starke Erregung überkam mich, und der „Zustand B verschwand mit allen seinen Merkmalen, den physischen wie „den psychischen, und ich ging in einen anderen Zustand über, den wir „später A genannt haben. In dieser Periode war mein physiologischer Zu- „stand mehr der Art, wie er vor dem ersten Chok gewesen war: ich war „neurasthenisch. . . . (S. 245.) Mein psychischer Zustand war ein anderer. „Gleichwohl bestand wie zuvor keine Amnesie weder für das Stadium, „als ich B war, noch für mein Leben vor dem ersten Chok. . . . Obwohl „ich als A von einem ganz unmäßigen Schauder gegen das während der „als B verlebten Wochen meines Lebens Geschehene erfüllt war, so wurde „ich doch von derselben Zwangsidee beherrscht, indes mit dem Unter- „schied, daß ich das, was ich als B mit Vergnügen getan hatte, als A fast „mit Schauder vor meinen eigenen Handlungen tat. . . . Ich fühlte, daß ich „gewissen Verpflichtungen nachkommen mußte. . . . Ich konnte nicht ver- „weigern, einer Bitte um Hilfe zu entsprechen, auf die hin ich, als sie im „Zustande B an mich gerichtet worden war, meine Unterstützung zugesagt „hatte, aber dabei war ich genötigt, Dinge zu tun, die als A mein Gefühl „verletzten und mir unerhört schienen. . . . (S. 246.) A, scheint mir, war „die gefühlvolle und idealistische Seite in mir, aber tausendfach verstärkt. „Meine Gefühle und Ideale als A waren der Art nach nicht verschieden „von meinem normalen Selbst (self), aber sie waren geradezu krankhaft ge- „steigert.“ (S. 247.) In bezug auf ihre Handlungen als B machte sie sich „viele Selbstvorwürfe: „Warum handelte ich, wie ich es getan hatte? . . . „Warum erschien es mir richtig? Was werden meine Freunde davon „denken, wenn sie es erfahren? Ich war toll. Ich war nicht ich selbst. „(I was not myself.)“ (S. 248.) So ging sie denn zum Arzt.

In der Hypnose bildete sich ein neuer Zustand mit Amnesie für B. — „Kurz nachdem ich zu Ihnen (Morton Prince) gekommen war, begann „ich oft zu alternieren, und es verdient betont zu werden, daß sich eine „deutliche Änderung in dem A-Zustand entwickelte. In dem neuen Zu- „stand hatte ich nunmehr vollständige Amnesie für mein gesamtes „Leben als B; für alles, was ich dachte und tat. In anderen Beziehungen „waren diese Zustände gleichwohl identisch mit den früheren. Das Auf- „treten der Amnesie bedeutete für die Tatsache der Persönlichkeitsänderung „keinen Unterschied. Meines Erachtens war ich auch vor der Entwicklung „der Amnesie ebensosehr eine veränderte (altered) Persönlichkeit wie „hinterher. Als B hatte ich keine Amnesie.“ (S. 248 f.) — Die Amnesien „brachten die Kranke dann oft in ähnliche Situationen, wie sie beim Fall „Félida X. oben zitiert wurden. — „Als B war mein Verhalten gegenüber „mir als A wie das eines fröhlichen, vergnügungslustigen Mädchens ohne

„Verantwortlichkeitsbewußtsein einer älteren gesetzteren Schwester gegen-
„über.“ (S. 249.)

„Alles in allem erscheint es mir jetzt sehr seltsam, daß ich ich selbst
„geworden bin mit allen diesen Erinnerungen. Ich fühle mich allem gegen-
„über gänzlich verschieden. Diese Monate von B's Existenz erscheinen
„mir in der Erinnerung wie ein Delirium. Ich fühle gewissermaßen keine
„Verantwortlichkeit für das, was ich als B getan habe. Ich erinnere mich
„dieser Handlungen als der meinigen; ich beklage viele von ihnen; ich
„begreife nicht, wie sie mir Vergnügen machen konnten, denn sie würden
„es jetzt durchaus nicht tun; ich bin über sie bekümmert, gerade wie man
„bekümmert wäre, wenn man im Fieberdelirium irgend etwas täte, was man
„bei vollen Sinnen nicht tun würde, aber ich fühle mich nicht dadurch er-
„niedrigt, beschämt, als wenn ich sie als A getan hätte. (S. 256.) — Ich
„sagte, daß ich mich an beide, A wie B, als an mich selbst erinnere. Das
„ist richtig, aber es besteht doch eine gewisse Differenz hinsichtlich meiner
„Erinnerung an B, die ich nicht ganz beschreiben kann. Ich verstehe mich
„als B nicht. Es scheint mir wie ein Delirium. A scheint mir auch wie
„ein deliriöser Zustand, oder besser vielleicht noch wie eine Betäubung,
„aber ich verstehe, warum ich so fühlte und handelte. A scheint genau
„ich selbst, nur ich selbst in einem höchst krankhaften, emotionalen und
„unvernünftigen Zustand zu sein, während B mir fremd ist, obwohl ich
„natürlich in einer solchen fröhlichen und leichtherzigen Verfassung ge-
„wesen bin.“ (S. 257.)

Später trat dann der normale Zustand C auf: „Alles geschah durch
„Hypnose, und ich habe keine Erinnerung daran. Ich weiß nur, daß ich
„eines Tages in einer mehr als gewöhnlich desintegrierten Verfassung zu
„Ihnen kam; daß ich hypnotisiert wurde und als ich selbst (myself) er-
„wachte, mit einem Gefühl von Kraft und innerem Gleichgewicht, das ich
„so lange entbehrt hatte. Es gab keine Lücken mehr in meinem Gedächt-
„nis — ich besann mich auf alles.“ (S. 258 f.)

Der vorstehende Bericht gibt ein deutliches Bild von eigentlichen Störungen des Persönlichkeitsbewußtseins, ihren Stufen und der Komplikation durch gleichzeitige Amnesien. Zugleich zeigt er, wie das Subjekt bei einsichtiger Verfassung derartigen Veränderungen seines Gesamtzustandes gegenübersteht. Aber nicht immer ist die Beurteilung eine so einsichtsvolle, wie in dem vorliegenden Fall.

Das erste Stadium eines Nachlassens der Einsicht pflegt darin zu bestehen, daß das Subjekt von seinem veränderten Zustande in der dritten Person zu sprechen beginnt, obwohl es sich im Grunde noch darüber klar ist, daß es sich nur um eine Alteration seiner Zuständlichkeit gehandelt hat.

Auch in dem soeben zitierten Fall finden wir die Anfänge dazu, freilich nicht im C-Bericht, wohl aber in dem im Zustand B geschriebenen. Sicherlich ist in diesem wohl leicht hypo-

manischen Zustande die Einsicht in einem geringfügigen Maße beeinträchtigt, doch war das Urteil, daß es sich nicht um verschiedene Individuen, sondern nur verschiedene Zuständlichkeiten des Subjekts handelt, noch nicht wirklich aufgehoben.

Einem derartigen Stadium begegnen wir in dem von Morton Prince beschriebenen Fall Miß Beauchamp[1]). Dieser Fall ist noch komplizierter als der vorige und zugleich der bis jetzt am besten untersuchte. In ihm handelt es sich in der Hauptsache um nicht weniger als vier verschiedene Totalzustände des Subjekts, die alle eine mehr oder minder erhebliche Störung des Selbstbewußtseins mit sich bringen. Auch die Einsicht und die Amnesieverhältnisse in den einzelnen Zuständen sind sehr verschieden. Des Raumes wegen muß ich es mir versagen, auf den Fall in extenso einzugehen. Er soll uns nur als ein Paradigma dienen, wie bei Abnahme der Einsicht sich die Aussagen der in ihrem Selbstbewußtsein alterierten Personen gestalten.

„. . . Bei einer der folgenden Gelegenheiten hörte ich zu meinem Er-
„staunen, wie sie in der Hypnose von sich in Hinsicht auf den Wach-
„zustand „Sie" sagte. Zuvor hatte sie stets in der ersten Person — „Ich" —
„von sich gesprochen, im wachen wie im hypnotischen Zustand. Sie hatte
„niemals irgendwie zwischen zwei Persönlichkeiten unterschieden und
„machte keinen Unterschied zwischen sich im wachen und sich im hyp-
„notischen Zustand; auch hatte ich ihr keine derartigen Suggestionen ge-
„geben oder auch nur solche Gedanken in ihr wachgerufen. Ich hatte das
„hypnotische Selbst einfach als Miß Beauchamp im Schlafzustand be-
„trachtet." Morton Prince stellte nun M. B. zur Rede über ihr seltsames
„Verhalten: „Sie sind ‚sie'." „Nein, ich bin es nicht." „Ich sage, Sie
„sind es." Erneutes Ableugnen. „Warum sind Sie nicht ‚sie'?" „Weil
„‚sie' nicht dieselben Dinge weiß wie ich." „Aber Sie haben beide doch
„dieselben Arme und Beine, nicht wahr?" „Ja, aber Arme und Beine machen
„uns nicht identisch." „Gut. Aber wenn Sie verschiedene Personen sind,
„welches sind dann ihre Namen?" Hier wurde sie verwirrt, sie sah offen-
„bar ein, daß, wenn ihrer Vorstellung entsprechend das mit mir sprechende
„hypnotische Selbst Miß Beauchamp war, das wache Selbst nicht auch Miß
„Beauchamp sein konnte, bzw. umgekehrt . . . Als ich sie bei einer anderen
„Gelegenheit fragte, warum sie (offenbar im hypnotischen Zustand) dabei
„verharre, daß die wache Miß Beauchamp eine von ihr selbst, wie sie im
„Moment war, verschiedene Person sei, lautete die hochmütige Antwort:
„‚Weil sie dumm ist; sie wandelt umher, halb im Schlaf, den Kopf in ein

[1]) Morton Prince, The dissociation of a personality. A biographical study in abnormal psychology. London 1906. — Der Fall ist ebenfalls noch durch viele andere Phänomene kompliziert, auf die ich später einmal ausführlich eingehen zu können hoffe.

„Buch vergraben; die Hälfte der Zeit über weiß sie nicht, womit sie „eigentlich beschäftigt ist. Sie weiß nicht, wie sie für sich Sorge tragen „soll.' Der hochmütige Ton, in dem sie von der wachen Miß Beauchamp „sprach, war auffallend, ihre ganze Art und Weise war verschieden von „ihrem früheren Benehmen im Zustand der Hypnose. Das müde resignierte „Wesen war fort; sie war mutig, selbstsicher und liebte es nicht, Sug- „gestionen zu erhalten, und sie hatte nichts Passives mehr." (S. 26 ff.)

Genau den gleichen Stadien in der Beurteilung der Variationen des Persönlichkeitsbewußtseins wie bei B. C. A. und Miß Beauchamp begegnen wir auch in den Fällen Janets[1]).

Der gewöhnlichste Fall ist auch hier der, daß sich die Person einfach verändert fühlt.

„Je suis changé, je suis drôle: qu'est ce que vous m'avez donc fait?" fragt N. „Lucie blieb in ihrem ersten somnambulen Zustand nach einer gewissen Reihe von Sitzungen stets dieselbe und sagte immer: ‚Ich bin es, Lucie, aber Sie haben mich verändert'. Zuweilen können die psychischen Veränderungen beträchtlich sein, aber sich so Schritt für Schritt in zahlreichen und so unmerklichen Übergängen vollziehen, daß das Subjekt, gewissermaßen an die Veränderung gewöhnt, seine Identität bewahrt. So ist es auch mit Rose, die in drei oder vier somnambulen Zuständen, wenn man sie über diesen Punkt befragt, stets sagt: ‚Ich bin es wohl . . . aber nicht völlig dasselbe Ding'."

Erfolgte die Veränderung des Persönlichkeitsgefühls plötzlich und in starkem Maße, so weigerten sich die Kranken, ihre Identität mit der alten Persönlichkeit anzuerkennen und sprachen von sich selbst in der dritten Person, als wenn es sich um jemand anders und nicht um sie selbst handele.

„Diese seltsame Gewohnheit der Somnambulen, sich in dieser Weise „zu spalten, ist sehr häufig und bereits seit den ersten Untersuchungen „über diese Dinge festgestellt worden. Die Somnambulen sprechen von „sich selbst in der dritten Person, als wenn ihr Individuum im Wachzustand „und im Somnambulismus zwei verschiedene Personen wären. Mlle Adé- „laïde erkannte niemals die Identität von Adélaïde mit Petite, ein Name, „den sie annahm und sich während ihres kranken Zustandes (Somnam- „bulismus) gab, sagt Deleuze. Ihr Geist im Wachzustand und der im Som- „nambulismus sind zwei ganz verschiedene Dinge, konstatierte von einer „anderen Kranken Gauthier."

Auch Lucie, die, wie wir oben sahen, in ihrem ersten somnambulen Zustande noch ihre Identität anerkennt und sich nur für verändert hält, verliert in einem anderen derartigen Zustand diese Einsicht völlig. Sie erkennt sich nicht mehr und nimmt einen anderen Namen an, Adrienne.

Einen Übergangszustand stellt der Fall N. dar. N., die sich zuerst nur als verändert bezeichnete, behauptete bald, sie sei eine andere. Auf Janets

[1]) Janet, L'automatisme psychologique, S. 129 ff. — Viel Material bei Sollier, La genèse et la nature de l'hystérie.

Frage, wer sie denn sei, erfolgte aber die charakteristische, unsichere und doch noch zutreffende Antwort: „Ich weiß nicht . . . ich glaube, ich bin die Kranke.“ Janet fragte, ohne auf diese Antwort näher einzugehen, weiter, wie man sie denn nennen müsse, worauf sie den Namen Nichette annehmen wollte.

Der seltsamste Fall, bei dem drei deutlich voneinander verschiedene psychische Totalzustände vorliegen — ist der berühmte Fall Leonie Janets. Auch sie erkennt ihre Identität nicht an:

„Wenn sie in den (dritten) Zustand gelangt, so ist sie nicht mehr die-
„selbe. Ernst und gewichtig, anstatt ein bewegliches Kind zu sein, spricht
„sie langsam und bewegt sich wenig. Sie unterscheidet sich dann von
„der Leonie 1 des Wachzustandes: ‚Es ist eine brave, aber ziemlich dumme
„Frau, sagt sie, aber ich bin es nicht.‘ Und sie unterscheidet sich auch
„von Leonie 2: ‚Wie können Sie nur glauben, daß ich dieser tollen Frau
„ähnlich bin? Ich habe glücklicherweise nichts mit ihr zu schaffen.‘
„Diese Zerspaltung eines und desselben Wesens in drei sukzessive Per-
„sonen, die sich gegenseitig verabscheuen . . . bietet eins der seltsamsten
„Schauspiele und gibt zu einer Menge Zwischenfälle Veranlassung . . .
„Leonie schläft in der Eisenbahn ein und geht in den Zustand 2 über;
„nach einiger Zeit will Leonie 2 wieder aussteigen, um auf der vorigen
„Station die arme Leonie 1 zu suchen, die, wie sie sagt, dort geblieben
„ist und der man Nachricht geben muß. Wenn ich Leonie 2 ein Porträt
„von Leonie 1 zeige, ruft sie aus: ‚Warum hat sie meine Mütze genommen,
„das ist jemand, der sich genau wie ich angezogen hat.‘ Wenn sie nach
„Havre kommt, muß ich der Reihe nach (in den verschiedenen Zuständen)
„den drei Personen guten Tag sagen, die der Reihe nach in höchst be-
„lustigender Weise die Begrüßung wiederholen.“

Das äußere Bild der Verwandlung, das diese Leonie 2 dem Beobachter bietet, charaktcrisiert Janet, wie folgt: „Diese brave Frau vom Lande ist
„in ihrem Normalzustande eine ernste und ein wenig traurige, ruhige und
„langsame, zu jedermann sehr sanfte und äußerst furchtsame Frau: man
„würde, wenn man sie so sieht, nicht ahnen, welche Persönlichkeit sie in
„sich selbst einschließt. Kaum eingeschläfert tritt nach einer Übergangs-
„periode das Erwachen zu einer anderen Existenz (le réveil à une autre
„existence — Baragnon) ein, und sie ist völlig umgewandelt, das Gesicht
„ist nicht mehr dasselbe, die Augen bleiben geschlossen, aber die Schärfe
„der übrigen Sinne gleicht den Ausfall des Gesichtssinnes aus. Sie ist
„fröhlich, lärmend und manchmal in einer unerträglichen Weise unruhig;
„sie ist auch jetzt noch gut, aber es ist eine eigenartige Neigung zu
„Ironie und bissigen Scherzen in sie gefahren.“

Sehr häufig handelt es sich in diesen Somnambulismen übrigens um kein vollständig neues Persönlichkeitsgefühl, sondern vielmehr um ein Wiederwachwerden eines alten, nicht selten eines aus früher Jugendzeit. Wie der Sinneszustand der Kranken oft genau der einer früheren Lebensepoche

wird, z. B. pathologische Anästhesien demgemäß auftreten oder fortfallen, so tritt auch das dieser Zeit entsprechende Lebensgefühl wieder in ihnen auf[1]) und die Namen, die sie sich dann geben, sind Kose- oder Spitznamen eben jenes früheren Lebensabschnittes. So war es auch in mehreren Fällen Janets.

Jedoch nicht in allen derartigen Fällen, wo eine Namensänderung stattfindet, liegt eine Rekapitulation früherer Zustände vor. Auch wo neuartige Subjektszustände auftreten, zeigt sich oft, so auch bei Miß Beauchamp, eine spontane Tendenz zur Annahme eines anderen Namens. Sie ist ebenfalls ein höchst deutlicher Beweis, wie tief sich der Selbstbewußtseinszustand von dem normalen unterscheidet. Es ist ganz wie in den Bekehrungen.

Eine spezielle Form der somnambulen Alterationen des Persönlichkeitsbewußtseins bilden die unter dem Namen „Inkarnationen" bekannt gewordenen psychischen Kopien fremder Persönlichkeiten. Das Individuum ist zu einer mehr oder weniger gut gelungenen seelischen Imitation einer anderen Persönlichkeit geworden. Nicht ein früherer Zustand des Selbstbewußtseins ist zurückgekehrt, nicht irgend eine spontane vorbildlose Veränderung hat in ihm Platz gegriffen, sondern das Subjekt hat den psychischen Charakter einer bestimmten Person angenommen.

Derartige Phänomene stellen den Höhepunkt der Einfühlung dar.

Es sind oben wiederholt Zeugnisse gesteigerter Einfühlungsphänomene vorgelegt worden; wir sahen, wie z. B. Amiel eigentlich fortgesetzt in anderen Personen lebte und gar kein ausgesprochenes eigenes Selbstbewußtsein besaß. Denken wir uns nun den Vorgang der inneren Transformierung, wie er bei der Einfühlung statthat, immer mehr zunehmend, so wird das Ende eine vollständige Umwandlung der Psyche sein: das Subjekt fühlt sich völlig wie das fremde Individuum. Schwindet dann noch gar die Einsicht in den Vorgang, tritt Amnesie für den normalen Zustand ein und hält das Subjekt

[1]) Derartige Fälle besonders bei Sollier, La genèse et la nature de l'hystérie, ein Werk, das überhaupt eine reichhaltige psychologische Fundgrube darstellt.

sich für die fremde nacherlebte Person, so haben wir offenbar den Zustand des Inkarnationssomnambulismus vor uns.

Das bei weitem reichste Material für diese Phänomene bieten die Forschungen Flournoys über Helene Smith[1]). Der Zufall hat hier eine mit sehr zahlreichen und höchst verschiedenartigen Somnambulismen und anderen pathologischen Phänomenen behaftete Person in die Hände eines ausgezeichneten Psychologen geführt.

Helene Smith zeigt eine ganze Reihe zum Teil recht differenter Persönlichkeitszustände: die beiden wichtigsten sind die Imitationen Marie Antoinettes und des berühmten Zauberers des ausgehenden achtzehnten Jahrhunderts, Cagliostros. In beiden Fällen handelt es sich um somnambule Kopien historischer Persönlichkeiten.

„Nicht langsam und Schritt für Schritt — beschreibt Flournoy diese „Vorgänge — kommt es zur Inkarnation Leopolds (Cagliostros). Helene „ist es plötzlich, als wenn jemand ihre Arme ergreift oder als wenn sie „ihr fehlen; dann klagt sie über unangenehme, früher über schmerzhafte „Empfindungen in Hals, Nacken und Kopf; ihre Augenlider senken sich, „der Ausdruck ihres Gesichts verändert sich und ihr Hals schwillt nach „Art eines Doppelkinns an, was ihr mit dem bekannten Bilde Cagliostros „eine Art Familienähnlichkeit gibt. Plötzlich erhebt sie sich — sie richtet „sich stolz auf, lehnt sich leicht hintenüber. Die Arme sind mit wichtiger „Miene über der Brust gekreuzt ... Dann beginnt Leopold zu sprechen, „die Stimme erhebt sich, sie ist ernst, langsam und stark, eine kräftige tiefe „Männerstimme, mit fremder Aussprache und starkem Akzent, der dem „Italienischen sicherlich am nächsten kommt ... Leopold schnarrt, er „spricht alle u wie ou aus, er akzentuiert die Endsilben und spickt seinen „Wortschatz mit veralteten oder heute nicht angebrachten Ausdrücken. „Er hat ein pompöses, großsprecherisches, salbungsvolles Auftreten, zu„weilen ist er streng und furchterregend, zuweilen auch gefühlvoll. Er „duzt jedermann und man glaubt es mit dem Großmeister der geheimen „Gesellschaften zu tun zu haben. — Helene hat in diesen Zuständen, wenn „Cagliostro in ihr inkarniert ist, wirklich eine gewisse Gesichtsähnlichkeit „mit ihm, in ihrem ganzen Wesen liegt etwas Theatralisches, zuweilen direkt „Majestätisches, das vollkommen mit dem Bilde übereinstimmt, das wir „uns von dem wirklichen Cagliostro machen können." (S. 100 f.)

Psychologisch ist am leichtesten die Inkarnation Marie Antoinettes zu erklären. Mlle Smith, die das Schicksal in die

[1]) Des Indes à la planète Mars. Etude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie. 3. Ed. Paris-Genève 1900. — Interessante Beispiele von Inkarnationseinfühlung ferner bei James, The Principles of Psychology. London 1891. Bd. I, S. 397 ff., und Maxwell, Les phénomènes psychiques. Paris 1903. S. 210 f.

unteren Kreise des Mittelstandes hineingestellt hat, gehört zu jenen Personen, die im schärfsten Kontrast zur Lehre von der menschenbildenden Kraft des Milieus völlig heterogen zu ihrer Umgebung veranlagt sind, sie fühlt sich, wie aus allem hervorgeht, sozusagen zur Prinzessin geboren und ist es ihrem psychischen Habitus nach auch durchaus. Diese Diskrepanz zwischen ihrem inneren Sein und ihrer äußeren Stellung rief ihre Phantasie wach, die sich bis zu wirklichen Wachträumen gesteigert zu haben scheint. Sie versetzte sich in die Lage besonders hochgestellter Personen und träumte sich in dieselben hinein. Die Marie Antoinette-Inkarnation ist sonach im Grunde nur eine ungehemmte freie Fortentwicklung der Phantasietendenzen Mlle Smiths. Während sie im Leben sich in ihre Stellung finden und demgemäß auch verhalten muß, brechen im Somnambulismus die Tendenzen zu einer hoheits- und würdevollen Haltung sich freie Bahn. Der Charakter des Marie Antoinette-Somnambulismus ist, kann man vielleicht sagen, jene Form von Persönlichkeit, die sich in Mlle Smith als die alltägliche herausgebildet hätte, wenn sie auf einem Thron geboren wäre.

Bei der Cagliostro-Inkarnation dagegen handelt es sich um eine offenbare Einfühlung in ein in Mlle Smiths Zimmer befindliches Portrait jenes mysteriösen Zauberers des achtzehnten Jahrhunderts.

Neben den beiden Inkarnationen Cagliostros und Marie Antoinettes stehen bei Helene Smith noch andere, die sich nicht an bestimmte Vorbilder anlehnen, sondern wobei wohl die Vorstellung eines Typus zugrunde liegt. So tritt sie im somnambulen Zustand als „Marsbewohner“ auf, die von indischem Typus sind.

„Es liegt in dem ganzen Wesen Simandrinis (einer dieser Inkarnations-
„gestalten), in dem Ausdruck ihrer Physiognomie (Helene hat fast stets in
„in diesem Somnambulismus die Augen weit geöffnet), in ihren Bewegungen,
„dem Klang der Stimme, wenn sie ‚Hindu‘ spricht oder singt, eine träge
„Anmut, eine Hilflosigkeit, eine melancholische Süße, etwas Entkräftetes
„und Zauberhaftes, das dem Charakter des Orients, sowie ihn die Zu-
„schauer, die wie ich niemals dort gewesen sind, auffassen, vortrefflich
„entspricht. Dabei zeigt sie eine Haltung, die stets voll Würde und Vor-
„nehmheit ist und dem entspricht, was man von einer Prinzessin erwarten
„kann; nichts von Tänzerinnen, nichts Bajaderenhaftes. Mlle Smith ist
„wirklich in ihren Hindusomnambulismen eine wahrhaft bemerkenswerte
„Erscheinung. Die Art und Weise, mit der sich Simandrini auf die Erde

„setzt, die Beine gekreuzt oder halb ausgestreckt; wie sie lässig den Arm „auf einen Sivrouka (einen Inder) stützt, ihr Haupt an ihn lehnt, wobei „er bald realer Natur ist — wenn ihr Somnambulismus unvollständig ist, „hält sie mich für ihren Fürsten —, bald auch nur Vorstellung: in diesem „Fall geschieht es, daß sie sich mit dem Ellbogen auf den leeren Raum „stützt und in Haltungen der seltsamsten Art von der Art eines Zirkus-„künstlers verharrt; der religiöse und feierliche Ernst, mit dem sie sich „niederwirft, nachdem sie längere Zeit eine eingebildete Räucherpfanne „hin und her geschwenkt hat, die Art, wie sie die ausgebreiteten Arme „über der Brust kreuzt, niederkniet und dreimal sich zur Erde neigt, bis „die Stirn den Boden berührt, die süße Melancholie ihrer Gesänge in „Moll . . ., wie sie schleppend und klagend dahinziehen in Flötentönen und „in ein langsames Dekreszendo auslaufen und manchmal erst nach 14 Se-„kunden ununterbrochener Dauer aufhören, die große Geschmeidigkeit „ihrer wellenförmigen, in Windungen verlaufenden Bewegungen, wenn sie „in der Phantasie mit einem Affen spielt, die Art, wie sie zu ihm zärtlich „ist, ihn umarmt, ihn neckt und lachend schilt und ihre Bewegungen nach-„machen läßt — dieses ganze so verschiedenartige Mienenspiel, die „exotische Art zu sprechen, all das hat einen Stempel von Originalität, „Leichtigkeit und Natürlichkeit, daß man sich staunend fragt, woher diese „Tochter des Genfer Sees ohne künstlerische Vorbildung und Kenntnisse „des Orients zu einer solchen Vollendung des Spiels gelangt, die die „beste Schauspielerin nur nach ausdauerndstem Studium oder nach einem „Aufenthalt an den Ufern des Ganges zu erreichen vermöchte[1])."

Auch derartige psychische Transformationen stehen natürlich der Hypertrophie der Einfühlungsvorgänge sehr nahe, nur daß bei ihnen, wie es scheint, der Übergang von der Phantasievorstellung zum vollen Somnambulismus ein sehr rapider ist. Eine „Erklärung" der Einzelheiten ist meist ausgeschlossen. So wenig das freie Spiel der Phantasie eines Dichters zu ergründen ist, so wenig ist das in dem Fall Mlle Smith möglich, wo statt bloßer Phantasiegestalten sogleich imitatorische Somnambulismen auftreten.

Flournoy selbst gibt der Meinung Ausdruck, daß es sich in allen diesen Somnambulismen Mlle Smiths um Rückfälle in frühere Persönlichkeitsformen ihrer selbst handelt. „Die zweiten Persönlichkeiten sind wahrscheinlich in ihrem Ursprung, wie man das schon mehrfach gedacht hat, Phänomene eines Rückfalls der gewöhnlichen wirklichen Persönlichkeit, Überlebsel oder momentane Rückkehrerscheinungen niederer Phasen, die bereits mehr oder weniger lange überschritten sind und normalerweise in der Entwicklung hätten absorbiert werden müssen, an-

[1]) A. a. O., S. 271 f.

statt seltsamen Befruchtungen unterworfen zu sein[1])." Flournoy schließt das besonders aus Erscheinungen derart, daß z. B. Mlle Smith in einer der Martischen Inkarnationen keine Spur von Kenntnissen der deutschen Sprache zeigt, obwohl sie drei Jahre lang darin Unterricht gehabt hat (ihre Umgangssprache ist französisch). Jene martische Persönlichkeit stelle deshalb „ein altes Stadium" und gleichsam ein Stehengebliebensein in der Entwicklung dar, das vor der Epoche liegt, in der Helene mit dem Studium des Deutschen begann[2]).

Diese Hypothese ist sehr geistreich und durch andere Fälle wirklichen Wiedererwachens früherer Persönlichkeitslagen zu stützen. Aber es scheint mir doch nicht erforderlich, zu ihr Zuflucht zu nehmen. Die Transformation des Äußeren z. B. in der Cagliostro-Inkarnation vermag sie überhaupt nicht zu erklären, ebensowenig gewisse Charakterveränderungen. Alle diese Phänomene beruhen unzweifelhaft auf extremen Einfühlungstransformationen. Ein so starker Einfühlungsprozeß vermag aber sehr wohl auch solche Nebenwirkungen zu haben, daß es zu einer passageren Amnesie des Deutschen und ähnlichen Hemmungen später erworbener Kenntnisse kommt. — Auch im günstigsten Fall erklärt Flournoys Theorie nur einen Teil des Gesamtphänomens und nicht einmal den wichtigsten. Hat er jedoch in diesem beschränkten Maße wirklich recht, so handelt es sich dann um eine Kumulation zweier Phänomene. Auf dem Boden eines früheren Persönlichkeitszustandes hat sich dann eine autosuggestive Einfühlung stärkster Art entwickelt, die so weit geht, daß der eigentliche Charakter dieser früheren Epoche durch die Einfühlungsimitation völlig verdeckt oder vielmehr verändert worden ist. Nur in relativ nebensächlichen Momenten, so bestimmten Amnesien, ließe sich noch erkennen, daß die Imitation nicht auf dem Boden des augenblicklichen Persönlichkeitszustandes, sondern eines früheren, zurückgekehrten sich entwickelt hat. Es kumulieren sich sozusagen zwei Somnambulismen: über den Somnambulismus der Zurückversetzung in eine frühere Epoche des eigenen Selbst hat sich ein zweiter Somnambulismus aufgebaut, der zur Martischen Inkarnation

[1]) A. a. O., S. 415.
[2]) Ebenda, S. 241.

geführt hat. Unmöglich ist solche Kumulation nicht, wie Janets glänzende Untersuchungen gezeigt haben; es gelang ihm bekanntlich, mehrere Hypnosen und Somnambulismen aufeinander aufzusetzen, indem er eine im Somnambulismus befindliche Person noch einmal hypnotisierte, als wenn sie in völlig normalem Zustande sei, und so bei ihr noch einen zweiten Somnambulismus hervorrief und dann eventuell noch einen dritten[1]).

Alle Störungen des Persönlichkeitsbewußtseins, von denen bisher die Rede war, waren spontaner Natur. Es gibt aber auch noch eine andere geradezu experimentelle Art von Veränderung desselben, deren wir bereits oben (S. 307 f.) gelegentlich Erwähnung tun mußten. Das äußere Verhalten dieser Personen entspricht ganz den Fällen spontanen Somnambulismus' mit stärkerer Persönlichkeitsalteration. Die Identität des Subjekts wird (entsprechend den erteilten Suggestionen[2])) geleugnet. Die Fortführung dieser Untersuchungen wird noch einmal von beträchtlicher Bedeutung werden können, wenn erst die Theorie der Suggestion über das gegenwärtige Stadium, in dem ihr noch immer eine gewisse Roheit anhaftet, hinausgelangt sein wird — die wichtigste Vorbedingung für ihre Einführung in die experimentelle Methodik überhaupt. Doch beweisen die bisher vorliegenden Ergebnisse auch jetzt schon, daß eine gewisse Veränderung der psychischen Strukturverhältnisse auf diesem Wege wirklich zu erzielen ist, wenn sich auch bisher noch keine bis ins einzelne gehende Angaben darüber machen lassen, wie weit diese Strukturveränderungen gehen. Die Schwierigkeit liegt hier wie bei allen Suggestivversuchen darin, daß durch Suggestion nicht bloß gewisse reale psychische Änderungen der erstrebten Art erzeugt werden, sondern daß dieselbe auch, und sogar in erster Linie, auf das Urteil wirkt. Gebe ich einer Person die Suggestion, sie sehe einen Schmetterling durchs Zimmer fliegen, so ist der erste Effekt doch wohl der, daß sie glaubt, einen Schmetterling fliegen zu sehen. Ich wirke auf ihren Intellekt und er-

[1]) Janet, L'automatisme psychologique.

[2]) Versuche, die sich darauf beschränken, in die psychische Konstitution einzugreifen, ohne gleichzeitig suggestiv das Identitätsbewußtsein des Subjekts zu beeinträchtigen, liegen noch nicht in ausreichender Gestalt vor.

zeuge in ihr ein Urteil. Die Halluzination, die eintritt, basiert unbedingt erst auf dem Verstehen und der Akzeptation der Suggestion. Das Primäre ist das Urteil. Und zwar gilt das in dem Maße, daß sogar die Behauptung hat aufgestellt werden können, die Suggestion erzeuge überhaupt niemals eine Halluzination, sondern nur die entsprechenden Fehlurteile. Das ist nun freilich weit übertrieben, und vor allem besteht, was für uns das Wichtigste ist, für Suggestionen in bezug auf Gefühle kein Zweifel, daß hier wirklich Gefühlsänderungen und nicht einfach Urteilstäuschungen hervorgerufen werden. Die Entstehung physiologischer Begleiterscheinungen wäre dann kaum erklärlich. Oder man müßte schon die weitere Hypothese machen, daß Ausdrucksbewegungen usw. nicht bloß bei Affekten, sondern bereits bei bloßem irrtümlichem Glauben an das Vorhandensein von Gemütsbewegungen auftreten.

Aber ebenso steht bereits fest, daß die Möglichkeit zu experimentellen Veränderungen des Persönlichkeitserlebnisses eine beschränkte ist. Denkt man sich etwa den Fall, daß jemand die Suggestion erhält, er sei Napoleon, so sieht man sofort, daß eine auch nur annähernde Realisation ausgeschlossen ist. Ich kann niemand wirklich den Charakter, die Intelligenz und die Willensfähigkeiten Napoleons geben. Immer muß das Individuum schon in gewissem Grade zu der psychischen Verhaltungsweise, die ihm suggeriert werden soll, disponiert sein. Sind die Anlagen gar zu gering, so versagt sie. Es ist ähnlich wie mit dem Willen. Durch bewußte Willensanspannung vermag der Mensch manches „aus sich herauszuholen", was sonst nicht der Fall gewesen wäre, aber auch hier gibt es bald eine Grenze. Aber deshalb überhaupt zu sagen, daß suggestiv überhaupt keine Veränderungen des Persönlichkeitserlebnisses erzeugt werden können, wäre unkritischer Radikalismus. Änderungen des psychischen Habitus sind erzielbar — das beweisen die bisherigen Experimente ohne weiteres, wenn auch die Änderungen bei den einzelnen Individuen verschieden starke sind.

Freilich pflegen auch dann in der Regel die primären Dispositionen der Psyche keineswegs absolut verdrängt zu werden, so wenig das beim Schauspieler der Fall ist. Es ist bekannt, daß der Suggestion verbrecherischer Handlungen vom Individuum gewöhnlich starker Widerstand geleistet wird, weil

eben zu feste Dispositionen entgegenstehen, die Suggestion wirkt nur in den oberen Schichten der Persönlichkeit, sie erzeugt vortreffliche „künstliche Schauspieler", aber die Grundfesten der Persönlichkeit lassen sich bei gefestigten Charakteren, wenn überhaupt, nur durch eine lange andauernde, unterminierende Suggestionsarbeit untergraben, wie denn selbständige Charaktere ja auch Wachsuggestionen einen entschiedenen Widerstand entgegenzusetzen pflegen. Wie weit die normalen Dispositionen wirklich beseitigt werden und wie tief die Veränderung des gesamten psychophysischen Zustandes ist, darüber Aufschluß zu geben muß weiteren Forschungen überlassen bleiben. Gerade hier ergeben sich noch die bedeutendsten Aufgaben für die experimentelle Weiterförderung der Persönlichkeitsprobleme, und zwar ist hier auch der Ort, wo die objektiven Methoden über die subjektiven Selbstwahrnehmungen das Übergewicht erhalten müssen. Nur wenn für alle psychischen Prozesse hinreichende objektive Kriterien ermittelt sein werden, wird es möglich sein festzustellen, bis in welche Tiefen und in welchen Richtungen durch das Suggestionsexperiment die psychische Struktur eines Individuums verändert werden kann. Die schwierige, noch ungelöste Aufgabe, dem Individualitätsproblem auf experimentellem Wege auf den Grund zu kommen — nicht bloß einige individuelle Besonderheiten zu ermitteln, sondern die Struktur des Individuums in der Tiefe mit exakten Methoden zu ergreifen —, ist es, von dem auch die experimentelle Förderung des Problems des Selbstbewußtseins völlig abhängt, denn dieses ist ja nichts als der permanente Bewußtseinsreflex der Totalität der psychischen Struktur.

Neben den bisher besprochenen, sozusagen reellen Störungen des Persönlichkeitsbewußtseins gibt es nun aber noch andere, die das Persönlichkeitsbewußtsein im weiteren Sinne zum Gegenstande haben und oft von jenen ersten nicht genügend unterschieden worden sind. Diese Störungen sind wesentlich oder rein intellektueller Natur. Sie betreffen die Gedanken, die das Subjekt sich von sich selbst macht. Dasselbe kann im Gegensatz zu den états seconds, von denen die Rede war, im Prinzip ein ungestörtes Bewußtsein seiner Vergangenheit und ein völlig unverändertes Selbstgefühl behalten, es sind aber

Wahnideen hinzugetreten, die entweder mit jener Vergangenheit logisch verträglich sind (so wenn etwa das Individuum behauptet, es sei seinen angeblichen Eltern bald nach der Geburt untergeschoben worden und gar nicht ihr wirkliches Kind), oder aber auch damit in grellstem Widerspruch stehen, so wenn z. B. ein Paralytiker sich gleichzeitig als Regierungsrat und Schah von Persien bezeichnet. Die Fälle dieser Art sind Legion. In manchen scheint tatsächlich eine gewisse primäre Störung des Selbstbewußtseins vorzuliegen. So bei Manischen und den ihnen in manchen Zuständen rein deskriptiv psychologisch in gewissen Grenzen verwandten Paralytikern im Stadium des Größenwahnsinns. In beiden Fällen handelt es sich um tiefgehende Charakterveränderungen. Aus dem vielleicht vorher normalen oder gar auffallend stillen Patienten ist ein exaltierter, übertemperamentvoller Mensch geworden, der sich physisch und psychisch unmäßig wohl und leistungsfähig fühlt. Aber auch in manchen milderen Fällen ist die Differenz im Normalzustand doch eine so tiefe, daß sie über bloße Stimmungsschwankungen hinausgeht und ohne Frage eine Variation des Selbstbewußtseins bedeutet. Nur in den mildesten scheint sie sich in den Grenzen einer mehr oder weniger animierten Stimmung zu halten.

Während in derartigen Fällen[1]) die Charakterveränderung offenbar das primäre Moment ist, ist in anderen Fällen das erste wohl die, wir wissen nicht wie, entstandene Wahnidee. So bei einer Kranken, von der Ribot angibt:

„Sie wechselte von Tag zu Tag ihre Gedanken, ihre Person und „Lebensstellung. Bald war sie eine mit einem Kaiser verlobte Prinzessin, „bald eine demokratische Frau aus dem Volk, bald verheiratet und „schwanger, bald ledig und jungfräulich. Sie hielt sich auch nicht selten „für einen Mann und verfaßte an einem solchen Tage einmal ein Gedicht, „in welchem sie behauptete, ein wichtiger politischer Gefangener zu sein[2])."

Kein Moment weist in diesem Falle darauf hin, daß es sich um etwas anderes als bloße Wahnideen handelte. Derartige Wahnideen sind natürlich selbst keine wirkliche Störung des Selbstbewußtseins im engeren Sinne, sofern wir darunter jenen seelischen Tatbestand verstehen, mit dessen Klarstellung wir uns dauernd beschäftigt hatten. Man tut wohl besser, sie zum Unterschied davon als Alteration des „Personbewußt-

[1]) Ein Beispiel bei Ribot, Die Persönlichkeit, deutsch, S. 66 f.
[2]) A. a. O., S. 67.

seins“ zu bezeichnen, indem wir darunter die Kenntnis der eigenen Personalien verstehen. So wichtig diese Störungen in anderer Hinsicht sind, so verhältnismäßig geringes Interesse bieten sie für die uns hier gestellten Probleme. Streng genommen haben sie für sie keine höhere Bedeutung, als etwaige wahnhafte Bezeichnungen eines Individuums über die von ihm wahrgenommenen Farben für die Frage seiner Gesichtsempfindlichkeit haben. Derartige intellektuelle Störungen würden die Prüfung der visuellen Empfindlichkeit aufs äußerste erschweren, aber eine Störung des Gesichtssinnes im eigentlichsten Sinne liegt nicht vor. Ebensowenig sind Wahnideen von der angegebenen Art eine Störung des eigentlichen Selbstbewußtseins. Auch Janet spricht in diesem Sinne zutreffend von bloßen troubles de la conception, que les malades se font de leur propre personne, quand ils prétendent, par exemple, être un roi ou un animal [1]).

Wie reale Persönlichkeitsstörungen Ursache von Wahnideen der in Rede stehenden Art werden können, so können ebenso umgekehrt, wie es scheint, auch Wahnideen auf dem Wege der Autosuggestion derartige Störungen, freilich meist nur leichterer Natur, hervorbringen. Die Wahnidee spielt dann im Prinzip dieselbe Rolle wie der Suggestivbefehl des Leiters der Hypnose gegenüber der Versuchsperson. Statt daß dieser in ihr das Urteil erzeugt, dieser oder jener zu sein, verrichtet in jenem Fall dasselbe die Wahnidee. Auch die Suggestion hat ja im Grunde nur die primäre Wirkung, eine entsprechende Wahnidee zu erzeugen. Meist besteht freilich der wesentliche Unterschied, daß das in der Hypnose befindliche Individuum eminent suggestibel ist, während das vom Wachzustand der Norm nach nicht gilt. Jedenfalls tendiert die Wahnidee aber dazu, die gleiche Wirkung wie eine Suggestion zu üben, wenn der Effekt meist auch nicht gleich groß sein wird, sondern sich auf mehr oder weniger große Ansätze beschränkt. Ein solcher erster Ansatz liegt wohl in den in früheren Jahrhunderten häufigen Zuständen von „Lykanthropie“ vor. Das Individuum hält sich in diesem Falle für einen Wolf oder ein anderes Tier und beträgt sich nach Art eines solchen —, soweit es das eben möglich ist. Wir werden nicht fehlgehen

[1]) Janet, Les problèmes du subconscient. Rapport au VIme Congrès international de psychologie. Genève 1909. (S. A.) S. 1.

anzunehmen, daß sich damit nicht selten ein beträchtlicher Grad von Einfühlung und demnach eine gewisse Persönlichkeitsvariation verbindet. Gerade daß diese Zustände in früheren Jahrhunderten soviel häufiger gewesen sind, weist aber darauf hin, daß das Primäre die Wahnidee ist und diese nicht etwa erst aus einer pathologisch verstärkten Einfühlung und einer primären Selbstbewußtseinsstörung hervorgeht. Wahnideen unterliegen dem Einfluß der umgebenden Kultur in erheblichem Maße, nicht eben so auch die primären Selbstbewußtseinsstörungen.

Resümieren wir, so können wir sagen, daß die echten Variationen des Selbstbewußtseins[1]), prinzipiell angesehen, auf drei verschiedene Weisen entstehen können.

Erstens gibt es Fälle, in denen die Variationen auf sei es rein physiologischen Störungen, oder solchen, die in den unbewußten, unserer Einsicht sich durchaus entziehenden Dispositionsverhältnissen des Ich gelegen sind, beruhen.

Zweitens gibt es Fälle, in denen es sich offenbar um das Wiederlebendigwerden vergangener psychischer Verhältnisse handelt. Eine frühere Persönlichkeitslage tritt wieder hervor.

Drittens kann die Variation auf hochgradigen Einfühlungsphänomenen beruhen. Diese Fälle sind wohl die häufigsten. Bei ihnen lassen sich wiederum drei verschiedene Gruppen unterscheiden.

Viertens können die Störungen suggestiv erzeugt sein.

Die Veränderung des Selbstbewußtseins führt je nach dem Grade der Alteration und auch je nach dem Grade der Einsicht zu sehr verschiedener Selbstbeurteilung. Die mildeste Form ist die, daß das Individuum sich als instabil und psychisch variabel bezeichnet, es fehlt ihm an seelischer Konstanz. Auf der zweiten Stufe kommt es sich verändert vor. Auf der dritten bezeichnet es sich als sich selbst entfremdet, fremd. Im vierten Stadium erscheint es sich wie neu, es erkennt sich kaum noch wieder. Das Bewußtsein der persönlichen Identität

[1]) Eine tabellarische Übersicht über eine größere Reihe von ihnen (20 Fälle) findet sich bei Morton Prince, Hysteria from the point of view of dissociated personality. Journal of abnormal psychology. Bd. I. (1906/07). — Sehr bemerkenswert ist auch die neueste Publikation P. Janets, Une Félida artificielle, in Rev. philos., Bd. LV (1910).

beginnt zu wanken und zu schwinden. Schon entsteht auch im Individuum die Tendenz, von der alten Persönlichkeit nur noch in der dritten Person zu sprechen, sie gleichsam nicht mehr als Vergangenheit seiner selbst anzusehen. Noch eine Stufe weiter, und das Bewußtsein der persönlichen Identität ist geschwunden, das Individuum hält seine frühere Persönlichkeit nicht mehr für einen Zustand seiner selbst, es glaubt, dieselbe sei ein zweites, anderes Ichsubjekt gewesen.

Das ist die sich durchgehend findende Abstufung in der Beurteilung der Veränderung der Konstitution des eigenen Zustandes. Handelt es sich nicht um eine Veränderung, sondern um eine Hemmung in den psychischen Prozessen, so geht der bisherigen Art von Ausdrücken noch eine zweite andere Reihe parallel. Das Individuum bezeichnet sich einmal mit zunehmender Schärfe als wie überhaupt nicht mehr am Leben befindlich, es nennt sich geradezu tot, gestorben. Und zweitens spricht es von sich unter Umständen statt in der dritten Person geradezu als „Es", als Sache. Nirgends sonst finden wir eine solche Ausdrucksweise, als in den Zuständen allgemeiner psychischer Hemmung. Wo etwa der Ausdruck tot, gestorben, sonst noch vorkommt, da bezieht er sich lediglich auf den alten Persönlichkeitszustand. In seiner neuen Gestalt aber empfindet sich das Individuum als völlig „lebendig".

Mit den bisherigen Erörterungen ist bereits gegeben, daß eine wirkliche Zerspaltung des Subjektes im eigentlichen Sinne oder eine Neubildung eines solchen bei den Persönlichkeitsalterationen auch der auffälligsten Art nirgends vorliegt: diese Auffassung, die heute in der französischen und amerikanischen Psychologie die herrschende ist, ist durchaus unhaltbar. Sie war möglich allein, weil man die gänzliche Unterschiedenheit des Psychischen vom Physischen aus den Augen verloren hat und die psychischen Prozesse für einen Komplex von Vorgängen hält, die auch jeder isoliert für sich existieren könnten, d. h. weil man vergißt, daß alles Psychische subjektiver ichhafter Natur ist.

Das Eindringen naturwissenschaftlicher Vorstellungen in die Psychologie und die Ersetzung deskriptiver Analyse durch unzureichende Konstruktionen nach dem Vorbilde der Physik sind die Ursache gewesen, daß die theoretischen Grundanschauungen in den uns beschäftigenden Fragen vielfach tief

unter das bereits von Leibniz erreichte Niveau herabgesunken sind.

Dieser große deutsche Denker hat die entscheidenden Punkte klar getroffen.

„N'est-il pas vrai — heißt es in den Nouveaux Essais — „qu'il faut toujours accorder, qu'après quelque intervalle ou „quelque grand changement, on peut tomber dans un oubli „général? Sleidan, dit-on, avant que de mourir, oublia „tout ce qu'il savait. Et il y a quantité d'autres exemples „de ce triste événement. Supposons qu'un tel homme ra„jeunisse et apprenne tout de nouveau. Sera-ce un autre „homme pour cela? Ce n'est donc pas le souvenir qui fait „justement le même homme[1])."

Desgleichen urteilte auch Kant völlig richtig:

„Die Frage, ob bei den verschiedenen inneren Verände„rungen des Gemüts . . . der Mensch, wenn er sich dieser „Veränderungen bewußt ist, noch sagen könne: er sei eben „derselbe (der Seele nach), ist eine ungereimte Frage; denn „er kann sich dieser Veränderungen nur dadurch bewußt „sein, daß er sich in den verschiedenen Zuständen als ein „und dasselbe Subjekt vorstellt, und das Ich des Menschen „ist zwar der Form (der Vorstellungsart) nach, aber nicht der „Materie (dem Inhalte) nach zwiefach[2])."

Diese Ausführungen sind sämtlich zutreffend, und es bildet keinen Ruhmestitel der naturwissenschaftlichen Epoche der Psychologie, daß sie das Wesen ihres Gegenstandes zum Teil so weit verkannt hat, daß Amnesiezustände oder Charakterveränderungen für eine Aufhebung der Identität des Subjekts haben angesehen werden können.

An der bisherigen Terminologie, die sich für diese komplexen psychischen Störungen eingebürgert hat: double conscience, variation, aliénation, substitution, dédoublement de

---

[1]) Leibniz, Œuvres philosophiques. Ed. P. Janet, Paris 1866, Bd. II, S. 8.

[2]) Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Leipzig (Ausg. Kirchmann) 1899. S. 16 f. — Vgl. ferner die Ausführungen Paul Janets: La notion de la personnalité. Revue scientifique, 10. Juni 1876, S. 574 f. Auch Brierre de Boismont betonte, obwohl die moderne falsche Theorie damals bereits in der Entstehung begriffen war, noch nachdrücklich, daß in den Fällen von double conscience die Identität der Person nicht erschüttert ist. (Des hallucinations. 3. éd. Paris 1862. S. 339.)

personnalité, multiple personality, Polymorphismus (Flournoy), alternierendes Bewußtsein usw. braucht gleichwohl auch von unserem Standpunkt aus nichts geändert zu werden.

Wenn sie richtig verstanden und nicht ohne gehörige Prüfung angewendet werden, so sind alle diese Bezeichnungen brauchbar.

Am vieldeutigsten ist der Ausdruck dédoublement de personnalité, der heute auf drei psychologisch-deskriptiv sehr verschiedene Zustände Anwendung findet. So sind z. B. auch Fälle damit belegt worden, in denen simultan mit der ersten Persönlichkeit — wenigstens nach den Behauptungen freilich höchst verdienstvoller französischer und amerikanischer Forscher — noch eine zweite im selben Organismus auftritt, die im Gegensatz zur ersten aber völlig unterbewußt bleibt und sich nur durch Ausdrucksbewegungen, rein „automatisch", ohne Willenserlebnisse und ohne Vorwissen geschriebene Worte usw. kundgeben soll, von der das Subjekt also nur indirekt durch Wahrnehmung jener automatisch auftretenden Ausdrucksphänomene Kenntnis hat, eine Kenntnis, die sich in nichts von der unterscheidet, die auch andere Personen von jenen unterbewußten psychischen Prozessen besitzen. Wie es nun auch mit den Tatsachen, die diesen Theorien zugrunde liegen, stehen mag[1]), auf jeden Fall hätten wir einen total anderen psychischen Tatbestand als bei den sukzessiven Änderungen des Persönlichkeitszustandes, wie sie uns bisher beschäftigten. Das eine Mal handelt es sich um alternierende psychische Zustände durchaus bewußter Natur, das andere Mal dagegen um eine Verdoppelung des psychischen Daseins, bei der sich an dem bewußten Persönlichkeitszustande im Prinzip nichts ändert und die neu hinzugekommenen Prozesse völlig im Unbewußten verharren. Es ergibt sich deshalb schon hier die Notwendigkeit, zu dem Terminus dédoublement de personnalité unterscheidende Attribute hinzuzufügen. Ich schlage vor, die zwei genannten Tatbestände zu unterscheiden als dédoublement de personnalité successif (alternant) und dédoublement de personnalité simultané sans conscience oder deutsch als sukzessive (alternierende) bewußte Spaltung oder Verdoppelung der Persönlichkeit resp. als simultane unbewußte Spaltung resp. Verdoppelung.

[1]) Es ist übrigens nicht zu verkennen, daß gewisse Suggestionsexperimente Achs jene Theorien zu stützen geeignet sind. Vgl. Die Willenstätigkeit und das Denken, 4. Kapitel.

Zwölftes Kapitel.

Das Problem der simultanen Spaltung des Ich.

Die Störungen, mit denen wir es im voraufgegangenen Kapitel zu tun hatten, bestanden darin, daß das Selbstbewußtsein des Individuums sich nicht immer gleichblieb, sondern daß es sich zeitweise oder von einem bestimmten Zeitpunkt an dauernd mehr oder weniger ändert.

Daneben gibt es nun aber noch eine andere Art von Störung des Selbst- und Ichbewußtseins, die für den Psychologen vielleicht von noch höherem Interesse ist, weil sie noch näher an Grundprobleme der Psychologie heranführt. Diese Alteration besteht darin, daß das Subjekt sich nicht mehr als eine völlige Einheit ansieht. Es ist ihm, als sei sein Ich geteilt, gespalten oder gar verdoppelt, als habe es zwei Iche im Bewußtsein, als sei es eine Doppelpersönlichkeit.

Es handelt sich also nicht um Fälle jener hypothetischen Art, wie wir sie oben streiften, in denen sich im selben Organismus noch eine zweite unbewußte oder doch jedenfalls nicht in den Bewußtseinsumkreis des regulären Subjekts fallende zweite psychische Persönlichkeit gebildet haben soll, sondern die zweite abgespaltene Person fällt ins Bewußtsein selbst. Es ist dem Individuum eben, als habe es noch ein anderes Ich in sich.

Diese Phänomene sind so seltener Natur und kommen so relativ selten in einer hinreichend deutlichen, eine nähere Analyse ermöglichenden Gestalt vor, daß sie bisher nur geringe Beachtung gefunden haben [1]).

---

[1]) Ich werde deshalb auch das Belegmaterial reichlicher geben, als es sonst erforderlich wäre.

Vorwiegend sind es französische Forscher gewesen, die bisher hin und wieder auf sie aufmerksam geworden sind: Ribot, Janet, Binet und Sollier. Auch das hat seinen Grund erstens in der engen Berührung zwischen normaler und pathologischer Psychologie innerhalb der französischen Wissenschaft, und zweitens wohl auch in der, wie es scheint, größeren Häufigkeit derartiger psychoneurotischer Störungen in Frankreich. Die große, ja entscheidende Bedeutung, die diesen Alterationen für die Ichprobleme zukommt, ist aber auch von den genannten Autoren nicht hinreichend erkannt und gewürdigt worden.

In der Psychologie der Vergangenheit begegnet man einer Beachtung der Existenz solcher Spaltungsalterationen in größerem Maße in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, bei unter dem Einfluß der Romantik stehenden Forschern. Es erklärt sich das daraus, daß diese Alterationen in ihren höheren Graden zu Störungen führen können, die sich, solange eine nähere Analyse gefehlt hat, sehr leicht zugunsten von Seelentheorien umdeuten ließen, die der Zeitstimmung der Romantik entsprachen. Ich gehe auf die Schriften dieser Art jedoch nicht weiter ein, sie sind völlig vergessen und eine sachliche Bedeutung haben sie nicht mehr.

Es seien nun zunächst eine Anzahl Selbstzeugnisse vorgelegt, um eine Vorstellung von den Alterationen zu geben, um die es sich handelt.

„Ich bin doppelt", sagt eine Patientin Frau Dr. C. Vogts. „Il avait, „bemerkt Krishaber von einem Kranken, de temps en temps, une con„ception bizarre qui consistait à se croire double[1])", und von einer an„deren Kranken lesen wir: „Elle a ... des troubles de perception qui lui „font dire qu'il lui semble qu'elle est ‚deux moi'. Il faut peu de chose „pour déterminer cette incohérence de la conscience. Cependant elle a „toujours été maîtresse d'elle-même. Les larmes viennent généralement „mettre un terme momentané à ce pénible état[2])".

Dd. erklärt: „Depuis la fin de ma grossesse, tout me paraissait nou„veau et étrange et il me semblait que je devenais double[3])". Ver.: „Pour„quoi que ça me double."

Ausführlicher sind die folgenden Angaben: „Une idée des plus étran„ges qui m'obsède et s'impose à mon esprit malgré moi, c'est de me croire „double. Je suis un moi qui pense et un moi qui exécute; je perds alors „le sentiment de la réalité du monde; je me sens plongé dans un rêve

[1]) Krishaber, De la névropathie cérébrocardiaque, Paris 1873, S. 13.
[2]) Ebenda, S. 125.
[3]) P. Janet, Les obsessions et la psychasthénie, Paris 1903, Bd. I, S. 312.

„profond et ne sais pas si je suis le moi qui pense ou le moi qui exécute. „Tous les efforts de ma volonté n'ont pas de puissance sur ce bizarre état „qui s'impose à mon esprit[1])".

Besonders eingehende Angaben hat Ka. gemacht. Ich stelle die wichtigsten nachstehend zusammen, ergänzt durch einige, in die seiner Zeit veröffentlichte Krankheitsgeschichte nicht mit aufgenommene.

„Mehrfach hatte ich beim Gehen das Gefühl, auf der ganzen Rück- „seite des Körpers festgehalten zu werden. Ich fühlte dann gleichzeitig „noch ein zweites Persönlichkeitsgefühl in mir, jener Persön- „lichkeit, von der ich die Illusion hatte, festgehalten zu werden[2])" . . . In „jenem tiefen Dämmerzustand „ohne eigene Persönlichkeit mit ge- „spaltenem Ich".

„Vor allem trat dann aber starke Spaltung der Persönlichkeit auf und „die Aufmerksamkeit richtete sich immer mehr nach innen, auf Selbst- „beobachtung und Beschäftigung mit dem nervösen Zustande, so sehr ich „auch dagegen ankämpfte und sie nach außen zu kehren suchte. Die „eine Gedankenreihe in mir, die sich nur mit mir beschäftigte, trat immer „mehr in den Vordergrund, meine eigentliche Persönlichkeit rückte ständig „weiter zurück und trat endlich nur noch für Momente hervor. Meine „Persönlichkeit begann zu schwinden". (S. 260.)

„Wirre Zustände. Als ob zwei Personen durcheinander gingen. „Furcht vor Irrsinn. Wache, wirre Träume . . . Infolge Fehlens des „zweiten Ich, das nur noch zeitweise auftritt, ist der Zustand oft noch viel „seelenloser. Hineinversetzen in andere Personen ist abnorm leicht mög- „lich." (S. 262.)

„Ab und zu regte sich noch das zweite Ich. Auch das Fremdheits- „gefühl war noch nicht geschwunden. Das fremde Ich scheint erst ganz „verschwinden zu müssen, ehe Platz für mein eigenes wird." (S. 263.)

„Die fremden Gedanken nähern sich mir immer mehr. Mein eigenes „Ich wird mit seiner Produktivität erst hervortreten, wenn das fremde ganz „geschwunden sein wird." (S. 265.)

„Das Gefühl der Spaltung des Ich, man könnte es psychische „Doppeleinheit nennen, besteht nur noch selten. Auch ist der Abstand „der fremden Vorstellungen geringer." (S. 266.)

„Die psychische Doppeleinheit war zeitweise etwas stärker; gleich- „zeitig verband sich damit Wirrheitsgefühl . . . Die psychische Doppel- „heit äußerte sich (auch in den vorangegangenen Tagen, wenn sie auftrat) „häufig in einem eigenartigen Nachklappen des zweiten Bewußtseins, so- „bald ich etwas sagte oder tat." (S. 266.)

„Es tauchen auch Vorstellungen, Iche auf, außerhalb des Zentrums „(der Persönlichkeit) sozusagen." (S. 271.)

„Was an zweitem Ichgefühl jetzt noch auftaucht, ist bald mehr, bald „auch weniger meinem eigentlichen Ich verwandt. Es sind Gefühlstöne

[1]) Krishaber, a. a. O., S. 46.

[2]) Journal f. Psychol. u. Neurol., Bd. VII, S. 259.

„mit intellektuellen, aber unklaren Regungen; Ichtöne, die außerhalb des „Zentralichs liegen. Solche Ichgefühle treten nur auf, wenn das normale „Ich verschleiert ist, kurz, nur bei traumigen Zuständen. Es ist dann stets „das eigentliche Persönlichkeitszentrum nicht klar da. Sinnlose Einfälle „werden etwas lebendiger, gefühls- und triebkräftiger als im vollen Wach- „zustande." (S. 272.)

„Verdopplung des Ich im ‚Halbschlaf'. Überhaupt wohl teilweiser „Schlafzustand mit Traumgedanken, die das zweite Ich hervorrufen." „(S. 272.)

„Bei zu wenig Arbeit entstand automatische Selbstbeobachtung, wo- „durch gleich wieder Verdopplung des Ich entstand . . . Die während der „Arbeit gelegentlich auftretenden, nicht dazu gehörigen Vorstellungen kann „ich dem Zustand angstvoller Spannung oder Verwirrung (im Examen „etwa) vergleichen, wo auch allerlei intellektuelle Nebenerregungen auf- „blitzen." (S. 273.)

„Es bestand noch immer etwas Verdopplung des Ich, mechanische „Selbstbeobachtung, inneres Fremdgefühl. Dies alles hörte mit zunehmen- „dem Selbstbewußtsein mehr und mehr auf." (S. 274.)

„Fremdes, d. h. einem anderen Subjekt angehöriges Aktivitäts- „gefühl . . . liegt vor, wenn man die subjektive Empfindung hat, daß irgend „etwas einem irgendwo über eine Körperstelle läuft, und man die Aktivität, „mit der es das tut, mitfühlt."

„Es besteht wieder Spaltung des Ich: Zwei verschiedene Gefühls- „lagen kämpfen miteinander, durchschlingen sich gleichsam im Bewußtsein „oder vielmehr an der Grenze des Bewußtseins." (A. a. O., Bd. VIII, S. 61.)

Diese Angaben werden ausreichen, um zu zeigen, von welcher Art die Aussagen über die in Rede stehenden Störungen sind. Daß noch eine andere Person in ihm sei, daß es ein „Doppelsubjekt" sei, das sind die durchgehenden Angaben.

Das Verhältnis der beiden Personen wäre demgemäß, wenn die Ausdrücke der Kranken wörtlich richtig sein würden, offenbar ein höchst merkwürdiges. Denn die zweite Person wird nicht bloß, ja vielleicht überhaupt nicht als mit ihrem Körper räumlich in der ersten befindlich gedacht, sondern es ist eine innerseelische Existenz des zweiten Subjekts im ersten gemeint.

Jener phantastische Gedanke Losskijs und Souriaus, daß wir von anderen psychischen Individuen eine unmittelbare Wahrnehmung haben können, begegnet uns hier auf pathologischem Boden als frei entstandene, mit einer gewissen Tendenz zum Urteil zu werden behaftete Idee; denn als ein wirkliches, bedingungslos anerkanntes Urteil können nur wenige der in Betracht kommenden Aussagen angesehen werden. Die meisten Kranken sprechen stets in der Form: ‚Mir ist, als wenn'. Insbesondere gilt das von den Kranken der Gegenwart. Kranken-

berichte, die der Zeit vor der Aufklärung angehören, und ebenso solche aus in der Kultur zurückgebliebenen Gegenden und primitiven Völkern haben dagegen meist die Form zuversichtlicher Urteile. Eine solche unmittelbare Wahrnehmung eines fremden Seelenlebens schlösse natürlich eine unmittelbare Erfahrung eines anderen Ich in sich. Und deshalb haben jene Angaben: Es ist noch eine andere Person in mir, sogleich auch die andere im Gefolge: Es ist noch ein anderes Ich in mir, ich bestehe aus zwei Ichen, ich bin doppelt.

Die Einheit des Bewußtseins und alle unsere Theorien über die unverwechselbare Identität des Ich und die Unüberbrückbarkeit der Grenzen, die jedes Subjekt vom anderen trennen, scheinen durch diese Phänomene erschüttert zu werden und sicherlich wären dieselben längst mit größter Energie gegen den hier vertretenen Standpunkt von der materialistischen Psychologie geltend gemacht worden, wenn ihre Existenz hinreichend bekannt gewesen wäre.

In der Tat. Unsere gesamte Theorie steht und fällt damit, ob sie sich auch diesen Tatsachen gegenüber zu behaupten vermag.

Es ist das, wie wir sehen werden, in vollem Umfange der Fall, ja es kann gesagt werden, allein von unserem Standpunkt aus ist eine hinreichende theoretische Aufklärung dieser Selbstbewußtseinsstörungen möglich.

Was die Terminologie anbetrifft, so muß die einfache zusatzlose Bezeichnung als „Verdopplung“ oder „Spaltung der Persönlichkeit“, „dédoublement de personnalité“ als recht unzweckmäßig bezeichnet werden. Es wären nunmehr drei oder sogar vier verschiedene Gruppen von Störungen, die diesen Namen tragen:

1. Die alternierenden Gedächtnisstörungen.
2. Die eigentlichen Veränderungen des Selbstbewußtseins.
3. Die von der modernen französischen und amerikanischen Psychologie so viel diskutierten angeblichen unbewußten psychischen Nebenprozesse.
4. Die jetzt in Rede stehenden Vorgänge.

Ich schlage deshalb vor, in Zukunft diese letzten Alterationen in Anlehnung an die von den Kranken selbst gebrauchten Ausdrücke entweder als simultane Spaltung des Selbstbewußtseins oder des Ich, dédoublement du moi zu be-

zeichnen, ein Ausdruck, der freilich nicht wörtlich verstanden werden darf, oder, wenn man das Wort dédoublement de personnalité beibehalten will, so könnten diese Alterationen im Unterschied zu den übrigen als simultane bewußte Spaltung der Persönlichkeit, dédoublement de personnalité simultané avec conscience bezeichnet werden. Das Individuum erlebt sich als innerlich im Moment doppelt, es handelt sich nicht um sukzessive Veränderungen des Sicherlebens, sondern um eine simultane innere Spaltung und zweitens sind die „abgespaltenen" Prozesse nicht unterbewußt, sondern bewußt.

Geeignete Bezeichnungen für die vier Phänomengruppen wären danach:

1. Alternierendes Gedächtnis, mémoire alternante.

2. Sukzessive Veränderungen des Selbstbewußtseins, sukzessive Spaltungen (Verdopplungen) der Persönlichkeit, dédoublement de personnalité successif (alternant).

3. Simultane unbewußte Spaltung des Ich oder dgl., dédoublement de personnalité simultané sans conscience.

4. Simultane bewußte Spaltung des Ich usw., dédoublement de personnalité simultané avec conscience oder kurz, dédoublement du moi.

Dreizehntes Kapitel.

Die psychischen Zwangsprozesse.

Was ich im vorigen Kapitel zitierte, war eine Reihe von Beispielen der milderen Formen der subjektiven Verdoppelung des Ichbewußtseins.

Worauf beruht nun dieses merkwürdige Phänomen, das an den Grundfundamenten unserer psychologischen Theorie zu rütteln scheint?

Zur Begründung einer Theorie jener Spaltungszustände ist es notwendig, uns über abnorme Weisen der Funktionstätigkeit wie auch der gefühlsmäßigen Zuständlichkeiten der Psyche Klarheit zu verschaffen. Wir beschäftigen uns deshalb zunächst mit den psychischen Zwangsprozessen und versuchen gewisse typische Arten der Seelenvorgänge zu fixieren. Erst wenn wir uns auf diesem, vielfacher Verwirrung unterliegenden Gebiet orientiert haben, können wir dazu übergehen, auch dem rätselhaften Phänomen der Ichspaltung auf den Grund zu kommen.

Das Mittelalter hat den Begriff der Zwangsprozesse kaum in seinen Anfängen erfaßt, wenngleich das Phänomen selbst nicht unbekannt war. Es war vielmehr sehr häufig, da die erschöpfenden Wirkungen der zeitweise relativ große Kreise erfassenden Askese es sehr begünstigten. Doch wurde es unrichtig gedeutet.

Erst die Psychologie des 19. Jahrhunderts zeigt Ansätze zu einer tieferen Erkenntnis dieser Prozesse. Die zahlreichen Arbeiten der französischen Psychiatrie aus der Mitte des Jahrhunderts über die verschiedenen „folies", insbesondere aber die Fixierung des Begriffs der folie lucide zeigen, wie man schrittweise in das Problem eindrang.

In Deutschland war bahnbrechend die 1877 erschienene

Arbeit Westphals „Über Zwangsvorstellungen“ [1]). Seitdem hat sich die Diskussion mannigfach hin und her bewegt, ohne daß sie doch bei dem Mangel an psychologischer Präzision, der noch immer auf psychiatrischem Gebiete so vielfach vorliegt, irgendwie wirklich vorwärtsgekommen wäre. Hinzu kommt die Misere, die sich aus der assoziativ-sensualistischen Auffassung des ganzen Seelenlebens für die Analyse aller höheren Vorgänge ergab. Die Beschäftigung mit der Literatur der Zwangsprozesse hinterläßt deshalb vielfach einen höchst unerfreulichen Eindruck [2]).

Am unangefochtensten ist die Berechtigung der Anwendung des Ausdrucks „Zwangsphänomene“ auf die sog. Zwangsvorstellungen, wie ja die Bezeichnung „Zwangsvorstellung“ auch als Gesamtterminus für das ganze Gebiet gebräuchlich ist.

Der tiefe Rückgang der Einsichten auf dem Gebiete der intellektuellen Prozesse, der zunächst mit dem besonders an sinnespsychologischen Erkenntnissen so reichen ersten Stadium der modernen Psychologie verbunden war, hat unter dem Namen „Vorstellung“ seit langem zwei ganz verschiedene Dinge, das echte eigentliche Vorstellen und das wesentlich anschauungsfreie rein begriffliche Denken zusammengefaßt. Wir finden deshalb auch unter der Bezeichnung „Zwangsvorstellungen“ zwei gänzlich verschiedene Gruppen von Phänomenen ununterschieden vereinigt.

Einmal handelt es sich um wirkliche Zwangsvorstellungen. Solche liegen vor, wenn jemand irgend eine Sinnesvorstellung, eine visuelle, akustische oder sonst eine, nicht abzuschütteln vermag, sondern sie sich ihm gegen seinen Willen aufdrängt. Dergleichen Phänomene hat in geringem Maße hin und wieder jeder Gesunde, wenn er einen ungewöhnlich gefühlsbetonten Sinneseindruck erlebt hat. Unter pathologischen Umständen können solche Perseverationsvorgänge ungemein zunehmen. Besonders hartnäckig scheinen akustische Vorstellungen zu sein.

---

[1]) Berliner klinische Wochenschrift, 1877, Nr. 46 u. 47.

[2]) Ausführlichere historische Darstellungen der Erforschung der Zwangsvorgänge bei L. Löwenfeld, Die psychischen Zwangserscheinungen. Wiesbaden 1904, S. 1—57, und bei W. Warda, Zur Geschichte und Kritik der sogenannten psychischen Zwangszustände. Arch. f. Psychiatrie, Bd. XXXIX, 1904, S. 239—285.

Ein von Sante de Sanctis beobachteter Kranker gibt von sich an:

„Ich weiß nicht, wie es kam, daß mich die Melodien, die ich als „Soldat erlernt hatte, zu quälen begannen. Tatsache ist, daß ich keinen „Appetit habe und niedergeschlagen bin; ich glaube, würde ich Arbeit „finden, so würde es mir besser gehen. Den ganzen Tag ertönen mir „Musikweisen im Ohre. Sie liegen mir unangenehm im Kopfe und auf „dem Magen, und doch gelingt es mir nicht, diese verdammten Melodien „von mir zu weisen[1])."

Eine andere, bei O. Vogt in Behandlung gewesene Kranke Fri., die ich selbst näher untersuchen konnte und die an sehr vielen Zwangsphänomenen litt, gibt an: wenn sie am Fenster stehe, so führen die größtenteils auch zwangsmäßigen Selbstmordgedanken zu visuellen, auch wohl kinästhetischen Zwangsvorstellungen: „Es malt sich das innerlich alles aus, wie ich herunterfalle. Es ist, als wenn ich schon falle. Ich kann gar nicht zum Fenster gehen." Oft sieht sie, wenn die Selbstmordidee in ihr auftritt, in Gedanken ihre Kinder hilflos und verlassen dastehen, „richtige kleine Jammergestalten". Sie könne das Bild nicht los werden.

Von diesen Phänomenen gänzlich verschieden sind die intellektuellen Zwangsprozesse, das Zwangsdenken, dem Vorstellungen freilich noch zur Seite gehen können, aber es nicht brauchen. Das Hauptphänomen ist das Zwangsdenken, während die etwa begleitenden Vorstellungen ganz sekundärer Natur sind.

Die Krankheitsgeschichten der Psychasthenischen sind voll von solchen Phänomenen.

Die genannte Kranke Fri. sagt: „Es ist immer, als wenn ich so spreche, „als wenn es eingeworfen würde in das, was ich tu und denke. Die Ge„danken kommen ganz plötzlich dazwischen." Es seien Fluchgedanken „gegen Gott und ihre Kinder, die sich ihr aufdrängen, „daß Gott ein Lump, „ein Rindvieh, daß mein Kind eine fluchwürdige Kröte ist, deren Hände „verdorren sollen, die blind werden soll."

Schon als Quartaner — berichtet Ti.[2]) — habe er hin und wieder gegrübelt: „Warum ist dies + dem dieses?" (Addition.) „Ich empfand das „Verkehrte daran und konnte doch nicht davon loskommen. Ich legte eine „Schnur von lauter Kreisen übereinander und suchte zu definieren, warum „ist das keine Wissenschaft, und warum ist anderes eine? Ich erkannte „aber, daß das vollkommen dumm sei, grübelte aber weiter."

---

[1]) Zitiert bei Löwenfeld, Die psychischen Zwangserscheinungen. S. 156.

[2]) Journal f. Psychol. u. Neurol., Bd. VIII, S. 64 ff.

Später zeigte sich ein zwangsmäßiges Definieren elementarer psychischer Vorgänge. „Ich weiß, daß das etwas Widersinniges ist. Man „kann nicht fragen: was ist der Schmerz? Niemand kann definieren: was „ist rot und blau usw. Trotzdem wollte ich mir immer klar machen, wie „es damit wäre.“ Oder er fragt: „Warum ist alles so wie es ist und „nicht anders?“ Dieser Gedanke quäle ihn, er werde gezwungen, darüber nachzudenken. Oder er fragt: „Warum bin ich so, wie ich bin?“ Es seien „Kausalitätsfragen nach den Ursachen“.

Einer Kranken Leroys[1]), B.C.Z., drängen sich immerfort abergläubische Gedanken auf: „Sie ist ständig von tausend lächerlichen und „hartnäckigen Ideen in Anspruch genommen; besonders in gewissen „Augenblicken werden selbst die unbedeutendsten Handlungen durch den „Gedanken gehemmt: ‚Wenn du dies tust, wirst du sterben‘, oder ‚es wird „dir ein Unglück zustoßen‘ oder ‚einem der Deinen wird etwas passieren‘ „oder dgl. . . . Seit zwei Monaten sind bei ihr die verschiedensten „Zwangsvorstellungen einander gefolgt: Zwangsfurcht, beschmutzt zu sein, „Furcht vor Krankheiten, moralische Skrupel usw.“ Sie wird unfähig, sich irgend einer zusammenhängenden Beschäftigung hinzugeben, behält aber stets volle Einsicht.

Der Vergleich zwischen Phänomenen dieser Art mit den zuerst bezeichneten ergibt, daß die Behauptung, man habe, als man beide als Zwangsvorstellungen bezeichnete, vorstellungsmäßige und intellektuelle Vorgänge zusammengeworfen, berechtigt ist. Wir unterscheiden sie deshalb in Zukunft also, wo es auf präzise Ausdrücke ankommt, ausdrücklich als Zwangsvorstellen und Zwangsdenken[2]).

Gleichwohl ist die Vereinigung beider Prozesse zu einer höheren Gruppe nicht ohne Berechtigung. Gemeinsam ist ihnen ja der Charakter des Zwanges, das Subjekt stellt in dem einen Fall ebenso zwangsmäßig vor, wie es im anderen Fall zwangsmäßig denkt. Wir fassen deshalb ebenfalls beide zu einer höheren Gruppe zusammen und nennen sie Zwangsprozesse, dabei aber sogleich die Frage offen lassend, ob es nicht noch andere Vorgänge gibt, die ebenfalls in diese Gruppe hineingehören.

Wodurch unterscheiden sich nun diese Vorgänge eigentlich vom normalen Vorstellen und Denken? Kann das näher präzisiert werden?

---

[1]) Bernard Leroy, Remarques sur le diagnostic de certaines hallucinations obsédantes. Journal de psychologie 1907, S. 534—547.

[2]) Natürlich sind auch beim Zwangsvorstellen Denkakte vorhanden: das Zwangsvorstellen schließt wie jedes andere Apperzeptionsurteile in sich. Sie sind aber offenbar meist nur sekundär.

Zunächst ist festzustellen, daß es sich in beiden Fällen nicht um eine Verschiedenheit der Vorgänge rein als solcher, des Vorstellens als Vorstellens und des Denkens als Denkens handeln kann, ebensowenig um eine der sensualen oder begrifflichen Inhalte.

Das Zwangsvorstellen rein als solches ist genau der gleichen Art, wie sonst Vorstellungsakte sind. Gewiß ist es vielfach von besonders großer Intensität und Deutlichkeit, aber das charakterisiert es nicht allein. Es gibt auch andere Vorstellungsakte, für die das gilt und die keineswegs zwangshafter Natur sind. Die Deutlichkeit und Intensität des Aktes wie des Inhaltes macht niemals eine Funktion durch sich selbst zu einem Zwangsprozeß.

Entsprechendes gilt für das Denken.

Beim Zwangsgrübeln, Zwangsaddieren usw. sind die Funktionen wie ihre begrifflichen Inhalte ganz von derselben Beschaffenheit, wie es sonst dergleichen intellektuelle Prozesse sind. Der Bedeutungsgehalt des wirklichen Multiplizierens, Grübelns usw. braucht sich prinzipiell in nichts vom Zwangsmultiplizieren usw. zu unterscheiden. In der Regel handelt es sich bei den Zwangsfunktionen freilich um sehr elementare, ja sinnlose Themen, über die unermüdlich hin und her reflektiert wird. Aber ersichtlich kann die geringe Problemhöhe eines Denkens kein Merkmal dafür abgeben, daß es ein Zwangsdenken ist. Ebensowenig machen etwaige Intensitäts-, Deutlichkeits- usw. Verschiedenheiten der Akte selbst diesen Unterschied aus.

Auf der Seite der Funktionen selbst oder ihres objektiven Inhalts ist also ein prinzipieller Unterschied zwischen Zwangsprozessen und normalen Funktionen nicht aufzufinden.

Das charakteristische Moment liegt vielmehr lediglich in der Art und Weise des Auftretens der Funktionen.

Wir stellen fest, von welcher Art in dieser Hinsicht überhaupt die normalen Funktionen sind und betrachten zu dem Zwecke zunächst das Vorstellen.

Es kann von zweierlei Gestalt sein, erstens von willkürlicher.

Dieser Art ist es, wenn wir uns willkürlich das Erinnerungsbild eines Menschen, einer Gegend zurückrufen oder uns auf eine Aufforderung hin die Landkarte oder geometrische Figuren

vorstellen, etwa einen Kreis, dem ein Quadrat einbeschrieben ist, oder wenn wir in Gedanken in einem vorgestellten Dreieck von jeder Ecke ein Lot auf die gegenüberliegende Seite fällen. In allen diesen Fällen ist das Vorstellen ein willkürliches, freies, aktives.

Aber das ist nicht die einzige Art des Vorstellens. Es gibt auch ein anders charakterisiertes: es ist das unwillkürliche[1]). Es tritt vielfach besonders deutlich hervor, wenn wir im Zustande der Ermüdung willenlos dem Zuge der Vorstellungen zuschauen, zumal wenn zur Erschöpfung noch etwas Erregung hinzukommt. Auch die Erregung allein wirkt schon in dieser Hinsicht. Der Mutter, die auf ihr nicht zu gewohnter Stunde heimkehrendes Kind angstvoll wartet, treten leicht allerlei schreckliche Bilder vor die Seele, die rein illustrativer Natur sein mögen, aber als unwillkürlich auftretende Vorstellungen doch da sind. Sie tauchen vollkommen passiv auf, die Mutter ruft sie keineswegs willkürlich hervor.

Der psychasthenische Ka. berichtet gelegentlich: „. . . Noch nicht „ganz wach (er spricht von dem allgemeinen psychischen Genesungs- „prozeß), eher noch etwas weniger als gestern. . . . M.s Karte wirkte so „außerordentlich tief auf mich. . . . Die Phantasietätigkeit, wenn ich so „sagen darf, war erhöht. Ich träumte halb wach, die Bilder kommen und „gehen wie im Traum, so von selbst, ganz anders wie in der gewöhnlichen „Phantasietätigkeit."

Auch experimentell lassen sich solche passiven Vorstellungen bei vielfachen Gelegenheiten als psychische Nebenprodukte beobachten.

Besonders häufig und stark ausgeprägt findet sich derartige passive Phantasietätigkeit naturgemäß bei künstlerisch veranlagten Naturen.

„Otto Ludwig sah seinen Erbförster sich in feuriger Gestalt be- „wegen; er sagt, sein Verfahren während der Komposition sei dies: ‚Es „geht eine Stimmung voraus, eine musikalische, die wird mir zur Farbe, „dann sehe ich Gestalten, eine oder mehrere, in irgend einer Stellung oder

[1]) Schon Fechner spricht von „dem Unterschiede im Gefühl der Spontaneität, was wir bei Erzeugung der Erinnerungsbilder haben, und der Rezeptivität, womit wir die Nachbilder auffassen." (Psychophysik, Bd. II, S. 515 f.) Desgleichen bemerkt Ölzelt-Newin: „Alle Phantasievorstellungen zerfallen in willkürliche und unwillkürliche." (Über Phantasievorstellungen, Graz 1889, S. 38.) Auch Maier erklärt: „Es gibt eine aktive und eine passive Spontaneität des Phantasieerlebens". (Psychologie des emotionalen Denkens, S. 132.)

„Gebärdung, für sich oder gegeneinander. Wunderlicherweise ist jenes „Bild oder jene Gruppe gewöhnlich nicht das Bild der Katastrophe, manch- „mal nur eine charakteristische Figur in irgend einer pathetischen Stellung. „Von der erst gesehenen Situation aus schießen bald nach vorwärts, bald „nach dem Ende zu immer neue plastisch-mimische Gestalten und Gruppen „an, bis ich das ganze Stück habe. Dies alles in großer Hast, wobei mein „Bewußtsein ganz leidend sich verhält'[1])."

Ähnlich sagt Feuerbach von sich: „Zwei Kindergruppen zappeln und „musizieren mir im Kopfe."

Das Subjekt verhält sich diesen unwillkürlichen Vorstellungen gegenüber völlig passiv. Es sieht sie auftreten und an seinem geistigen Auge vorüberziehen, ganz so wie Projektionsbilder vor dem Beschauer auftreten, vorüberziehen und verschwinden. Die Bilder kommen von selbst, ohne Willensimpuls und vergehen auch von selbst wieder. Das Subjekt fühlt sich an ihrem Ablauf mit seinem Willen nicht beteiligt.

Genau denselben Verhältnissen begegnen wir auch bei den rein intellektuellen Prozessen[2]). Auch sie können willkürlicher und unwillkürlicher Natur sein. (Vielleicht gibt es daneben sogar noch, wie wir oben sahen, ein besonderes Spontaneitätserlebnis, das mit dem Willkürakt nicht völlig zusammenfällt.)

Gedanken passiver Natur sind besonders die „Einfälle", wie bereits aus ihrem Namen hervorgeht.

Du Bois Reymond bemerkt von sich: „Ich habe in meinem Leben einige gute Einfälle gehabt und mich manchmal dabei beobachtet. Sie kamen völlig unwillkürlich, ohne daß ich einmal an die Dinge dachte[3])."

Als Permanenzzustand findet man das passive Denken besonders bei schwerer Psychasthenie. Das gesamte Denken erfolgt völlig mechanisch, automatenhaft. Die Kranken besitzen dabei keinerlei Aktivitätsbewußtsein mehr.

Selbstverständlich sind auch die passiven Gedanken und Vorstellungen, die in mir hervortreten, meine Gedanken und Vorstellungen. Ich bin es, der vorstellt und denkt. Nur insofern besteht ein Unterschied, als das eine Mal die Akte unter Willensanstrengung erfolgen, das andere Mal aber da ohne verlaufen.

Was nun die Zwangsvorgänge anbetrifft, das Zwangsvor-

---

[1]) Bei Ölzelt-Newin, a. a. O., S. 10.
[2]) Vgl. dazu oben, S. 184 f.
[3]) Ölzelt-Newin, a. a. O., S. 15.

stellen sowohl wie das Zwangsdenken, so ist ersichtlich, daß sie nicht willkürlicher Natur sind, sondern etwas ihnen Entgegengesetztes darstellen. Sie fallen aber auch nicht einfach mit den passiven Prozessen zusammen. Denn wir sahen soeben, daß auch das normale und ebenso das produktive Seelenleben mit zahlreichen passiven Prozessen durchsetzt sein kann und diese durchaus nicht zwangsartiger Natur sind.

Das Moment des Zwanges ist vielmehr ein spezifisches Phänomen, das auf kein anderes zurückführbar ist, sondern neben die Momente des willkürlichen und rein passiven Geschehens als selbständiges drittes tritt. Es ist die dritte Art, in der die Vorstellungs- wie die intellektuellen Prozesse auftreten und charakterisiert sein können. Des Näheren läßt sich der zwangshafte Charakter noch dahin bestimmen, oder vielmehr, da er in Wahrheit ein letztes nicht weiter rückführbares Moment darstellt, es lassen sich die Umstände, unter denen es auftritt, dahin fixieren, daß es sich einstellt, sobald ein Vorstellen oder Denken gegen den Willen des Subjektes stattfindet.

Alle Zwangsvorstellungen und Zwangsgedanken sind solche, die sich durch den Willen des Subjektes nicht verdrängen lassen.

Aber nicht alle Vorstellungen und Gedanken, die sich durch den Willen des Subjektes nicht verdrängen lassen, sind deshalb vom ersten Augenblick ihres Auftretens an zwangshafter Art. Ich kann z. B. von einem Unglück oder auch einem erhebenden Vorgang, dessen ich Zeuge war, so gepackt sein, daß das Bild nicht sogleich wieder aus dem Bewußtsein weicht. Es bleibt mir „vor der Seele“ stehen, und der Versuch zeigt, daß es sich nicht willkürlich sofort unterdrücken läßt. Gleichwohl würden die so haftenden Eindrücke zu Unrecht als zwangshaft bezeichnet werden.

Sie werden vielmehr, wie die Selbstbeobachtung zeigt, erst zwangshaft in dem Moment und nur so lange, wie das Subjekt sich bestrebt zeigt, sie zu unterdrücken (dem Gesagten gemäß ohne Erfolg). Erst jetzt werden sie als Zwang empfunden. Zuvor aber, solange das Subjekt nicht gegen sie ankämpfte, hatten sie, obwohl sie dauernd bestanden und sich auch da zweifelsohne nicht hätten verdrängen lassen, keinen Zwangscharakter, sondern sie waren gewöhnliche passive Vorstellungen

bzw. Gedanken. Der Charakter allein, daß sie ungewöhnlich lange perseverieren, macht sie eben noch nicht zu Zwangsphänomenen: sie bleiben einfach passive Prozesse. Erst mit dem Moment, wo sich der Wille des Subjektes auf ihre Unterdrückung richtet und das Subjekt keinen Erfolg sieht, sondern die Prozesse auch dann noch weiter andauern, werden sie zum Zwangsphänomen: das Subjekt fühlt sich nunmehr gezwungen, diese Prozesse zu vollziehen, gegen seinen Willen. Das eigentlich ist der letzte Charakter dieser Phänomene, daß das Subjekt sie gegen seinen Willen vollzieht. Subjektiv aber spiegelt sich dieser Tatbestand in dem spezifischen, nicht weiter rückführbaren, oder einer Definition fähigen Erlebnis des Subjektes wider, sich zu diesen Akten gezwungen zu fühlen! Es fühlt sich gegen seinen Willen genötigt, sie zu vollziehen.

Es gibt demnach also mindestens drei Arten von Weisen des Vorstellens wie des Denkens: die willkürliche, die passive und die zwangsmäßige.

In der ersten fühlt sich das Subjekt frei, aktiv, es vollzieht diese Prozesse aus bewußtem, freiem Willen.

In der zweiten steht es den Prozessen passiv gegenüber, die Prozesse vollziehen sich in ihm ohne sein willentliches Zutun. Es übt sie unwillentlich aus.

Zu den Zwangsfunktionen endlich verhält sich das Subjekt in der Weise, daß sie sich ebenfalls „in ihm“ vollziehen, daß es sie ohne Willen ausübt, ganz wie es bei den rein passiven Prozessen der Fall war, nur steht es ihnen nicht einfach passiv zuschauend gegenüber, sondern es sträubt sich gegen sie, kämpft sogar gegen sie an, aber ohne Erfolg. Die Akte vollziehen sich gegen seinen Willen, es stellt vor, es denkt sich selbst zum Trotz. Dabei aber zeigt sich ein spezifisches Moment, das des Sichgezwungenfühlens.

Das ist der einfache, obschon psychologisch höchst merkwürdige Tatbestand.

Um ihn vollständig zu verstehen und zu würdigen, ist es erforderlich, sich klar zu werden, daß es vollkommen falsch ist, wenn man meinte, subjektive Funktionen, Akte des Subjektes könnten nur solche sein, die es unter Aktivitätsgefühl aus freiem Willen ausübt. Das ist vollkommen unrichtig. Die Subjektivität der Funktionen sagt zuletzt vielmehr weiter nichts,

als daß es Funktionen eben dieses Subjektes sind, daß die Vorstellungs-, die Denkakte eben in diesem Bewußtsein und nicht in einem anderen gegenwärtig sind.

Das Moment des Willkürlichen ist ein Charakter, der den Funktionen zukommen kann, der ihnen aber nicht zuzukommen braucht. Im Gegenteil kann es sogar geschehen, daß das Subjekt gegen seinen eigenen Willen in gewisser Weise funktioniert: das eben sind die Zwangsprozesse.

Was das Verhältnis des Zwangsvorstellens und Zwangsdenkens anbetrifft, so ist zu sagen, daß beide oft vereinigt sind, daß die Zwangsgedanken von Vorstellungen verschiedener Sinnesgebiete begleitet werden. Wir wissen heute ja, daß auch unser Denken in der Regel kein reines Denken ist, sondern häufig, vielleicht sogar meist von „innerem Sprechen“ begleitet ist. Genau so ist es bei den Zwangsgedanken, nur ist in diesem Fall das innere Sprechen öfters noch besonders deutlich, so deutlich, daß es den Betreffenden geradezu scheinen kann, als hörten sie ein inneres Sprechen; es handelt sich dabei jedoch nur um kinästhetische und auditive Vorstellungen, nicht um Halluzinationen. Das Verhältnis von Denken und Sprechen scheint sich also für sie geradezu umzukehren: sie hören innerlich sprechen und apperzipieren dasselbe, indem sie den Sinn des Wortes erst infolge und nach dem Hören zu verstehen glauben, während in Wirklichkeit das Denken das erste und das Hören, die begleitenden auditiven Vorstellungen, das zweite ist.

Ein Fall, bei dem der wahre Tatbestand besonders deutlich zutage tritt, ist der folgende. Es handelt sich um die schon einmal zitierte Kranke Leroys.

„Was sie am meisten zu quälen scheint, ist eine beständige verbale „Zwangsvorstellung sehmähenden Inhaltes. . . . B.C.Z. drückt sich oft „über diesen Gegenstand so aus, daß es scheint, als wenn sie echte „Gehörshalluzinationen beschreibt; sie beklagt sich unter anderem darüber, „nicht mehr beten zu können. . . . Wenn ich z. B. ein Kruzifix betrachte „und ich dann beten will, so sagt es in mir: Ich verfluche Dich, oder „irgend etwas Ähnliches. — Wer sagt das? (Frage des Arztes.) — Es „sind Stimmen, Stimmen von Personen, die ich nicht kenne . . . ich kann „mich nicht besser ausdrücken. — Es scheint Ihnen niemals, daß es „Christus ist, der spricht? — Oh, nein, nein, nein! . . . — Diese Stimmen „scheinen Ihnen manchmal dem zu widersprechen, was Sie selbst sagen? — „Ja. Wenn ich sagte: Béni du Bon Dieu!, so höre ich: Maudit du bon „Dieu! . . .“

„Sie klagt, auch jeden Abend und manchmal auch einen Teil der „Nacht durch die Wiederholung von Reden, Unterhaltungen, Diskussionen, „die sie während des Tages gehört hat, und besonders ganz unbedeutender „Dinge gequält zu werden."

„Auch diese Stimmen, die völlig deutlich von sehr bestimmter Klang- „farbe und ganz unabhängig von ihrem Willen sind, widersprechen ihren „normalen Gedanken und Tendenzen; es scheint mit diesen Stimmen „geradezu eine Unterhaltung zustande zu kommen, ganz wie manche an „Verfolgungswahn leidende Kranken sich mit den Ihrigen unterhalten. „Zahlreiche Beobachter haben unter dem ersten Eindruck diese Stimmen „als Gehörshalluzinationen betrachtet. Aber die Kranke versteht sich etwas „auf Halluzinationen, sie hat an echten Gehörshalluzinationen Leidende ge- „sehen. . . . Sie sagte mir, sie habe mir etwas in bezug auf einen Punkt „mitzuteilen, nach dem ich sie bei der letzten Unterredung gefragt hatte. „Sie hatte mich mit dem diensttuenden inneren Arzt von Halluzinationen „sprechen gehört und sie fürchtete, übrigens ganz mit Unrecht, daß ich „manche Antworten von ihr nicht richtig verstanden hätte. Sie bestreitet „halluzinatorische Phänomene dieser Art für sich selbst entschieden. „Es „sind Stimmen von Personen in der Art, wie sie da sind, wenn ich an „jemand denke und seine Stimme dabei in Gedanken zu mir sprechen „höre, aber ich höre keine Töne, die Stimmen kommen nicht von außen, „es ist alles ganz rein geistig. . . . Was ich höre, sind keine eigentlichen „Stimmen; die Dinge sind schwierig auseinanderzusetzen. Wenn man Ihnen „irgend etwas erzählt, nicht wahr, und Sie alle Personen, um die es sich „dabei handelt, kennen, so sehen Sie sie in Gedanken, Sie hören, wie „sie sprechen, Sie stellen sich den Klang ihrer Stimme vor, wie diese „Personen sind, die Gesten, die sie an sich haben. Alles das sieht man „in Gedanken. . . . Nun gerade solch ein Chaos ist in meinem Kopf, ganz „von der Art sind meine Zwangsgedanken, es sind keine Laute, als wenn „ich neben mir sprechen hörte, es sind bloße Vorstellungen[1])."

Diese (im Original noch ausführlicheren) Angaben der Kranken sagen genau das, was wir behaupteten: daß es sich um, von vielleicht etwas abnorm intensiven auditiven Vorstellungen begleitete Zwangsgedanken handelt. Die Patientin sagt mit Recht: „es ist mein Kopf, der gegen meinen Willen denkt" und „es ist ganz so, als wenn ich beim Denken innerlich spreche". Es sind keine Gehörshalluzinationen, die Stimmen sind nicht von empfindungsmäßigem Charakter, sondern es sind bloße Vorstellungen.

Der einzig wesentliche Unterschied gegenüber dem normalen, von Sprachvorstellungen begleiteten Denken liegt darin, daß die Gedanken wie das begleitende innere Sprechen zwangs-

[1]) Bernard Leroy, Remarques sur le diagnostic de certaines hallucinations obsédantes. Journal de psychologie normale et pathologique, S. 535 ff.

mäßig auftreten, durch den Willen des Individuums nicht sofort unterdrückt werden können.

Diese Tatsache führt dazu, daß das Individuum, statt sich dahin auszudrücken, daß es sich um ein von auditiven Vorstellungen begleitetes Zwangsdenken handelt, sagt: es höre innere Stimmen, die dies oder das sagen. D. h. die auditiven Begleiterscheinungen erscheinen ihm nun als das Primäre, das Erfassen ihres Gedankeninhaltes, das Zwangsdenken selbst als sekundär. Das Gehörte scheint nur verstanden. „Ich höre Stimmen, die sagen . . .“, erklärt die Kranke.

Gerade bei dieser Kranken zeigt sich der Übergang zur „Objektivierung“ sehr deutlich. Zwangsmäßig denkt sie „Ich verfluche Dich“ — eine Zwangsidee, die viele andere Psychasthenische ebenfalls haben —, aber die lebhafte auditive und kinästhetische Begleitvorstellung führt sie zuweilen dazu, auf die Frage des Arztes, wer das sage, zu erklären: „Stimmen sagen!“, statt daß die Antwort heißen müßte: „ich denke und spreche es innerlich gegen meinen Willen“.

Es ist aber nicht mehr bloß ein schlechter Ausdruck, sondern sie ist schon halb im Begriff sich wirklich auf diesen Standpunkt zu stellen, und sie tritt sogar mit diesen Zwangsprozessen in Unterhaltung ein.

Von dieser Analyse aus eröffnet sich, wie nebenbei bemerkt sei, ohne daß ich in eine nähere Erörterung des Gegenstandes eintreten kann, auch ein tieferes Verständnis mancher scheinbar primäre Sinnestäuschungen darstellenden Halluzinationen.

Es gibt bekanntlich zwei Formen der Paranoia, die halluzinatorische und die vorwiegend aus Wahnideen bestehende, also rein intellektuelle Paranoia.

Von der hier entwickelten Auffassung des psychasthenischen Falles B.C.Z. aus ergibt sich, daß die persekutorischen Halluzinationen nichts anderes als eine Fortentwicklung des im Falle B.C.Z. geschilderten Prozesses darstellen. Der Kranke verliert dann völlig die Einsicht darin, daß es sich um Gedanken handelt, die statt von auditiven Vorstellungen sogleich von derartigen Halluzinationen begleitet sind[1]), er nimmt die sinnliche Seite

[1]) Übrigens scheint es sich auch in der Paranoia durchaus nicht stets um wirkliche Halluzinationen, sondern zuweilen nur um abnorm deutliche Vorstellungen zu handeln.

als das Primäre, ja das Einzige und das Denken selbst für ganz sekundär, als bloßes Verstehen. Während in Wahrheit auch hier das Primäre das Denken ist — das nun freilich meist nicht mehr ein eigentliches Zwangsdenken ist, da sich der Kranke nicht gegen dasselbe wehrt, sondern ein rein passives Denken.

So gewinnen wir zugleich den Anschluß zur rein intellektuellen Paranoia, und es enthüllt sich uns die tiefe Verwandtschaft beider Formen der Krankheit; auch die halluzinatorische Form ist in der Tiefe eine durchaus und wesentlich intellektuelle Erkrankung: die Halluzinationen sind überhaupt nur Begleiterscheinungen pathologischer Denkprozesse.

Damit wird nun auch verständlich, daß die Halluzinationen so zerrüttend auf den geistigen Habitus zu wirken scheinen und von scheinbar im Grunde bloß halluzinierenden Paranoikern sogleich für „objektiv“ genommen werden. Das Primäre ist auch bei ihnen eine tiefgehende intellektuelle Erkrankung (der Urteilsfunktionen).

Die Erscheinungen, mit denen wir es bisher zu tun hatten, werden am besten als Zwangsvorstellungen resp. Zwangsgedanken bezeichnet; sie sind wesentlich vorstellungsmäßiger oder gedanklicher Natur.

Der Begriff der Zwangsvorstellung ist aber erweitert worden. Man hat auch von Zwangshalluzinationen und Zwangsaffekten gesprochen. Eine Auffassung, die auf heftigen Widerstand gestoßen ist.

So bekämpft Bumke diesen erweiterten Begriff der Zwangsvorgänge mit folgender Argumentation.

„Warda hat vor kurzem mit wünschenswerter Deutlich-
„keit gesagt: Es hieße doch alle psychologischen und psycho-
„pathologischen Grundtatsachen verkennen, wenn man von
„Zwangsempfindungen, Zwangshalluzinationen und Zwangs-
„affekten spräche. Unseren Sinneswahrnehmungen gegen-
„über haben wir ja niemals das Gefühl der Freiheit, das
„unser Denken begleitet, und wenn wir auch lernen, unsere
„Affekte zu beherrschen, so können wir doch niemals einen
„Zwangsaffekt etwa einem willkürlich hervorgerufenen Affekt
„gegenüberstellen. Ich sehe nicht, wie dieser Vorwurf gegen

„die bisherige Entwicklung der Lehre von den Zwangs-
„vorgängen entkräftet werden könnte[1])."

Wie verhält es sich damit? Sind die von Bumke bekämpften Begriffe in der Tat unhaltbar oder kann man doch allgemein von Zwangsprozessen sprechen, noch über das Phänomen des Zwangsvorstellens hinaus?

Wir zerlegen die Erörterung in zwei Teile und sprechen zuerst von dem Problem der Zwangsempfindungen und später von dem der Zwangsgefühle und Zwangsaffekte.

Zur Entscheidung müssen wir zunächst die Frage stellen, von welcher Art eigentlich unsere Empfindungen sind?

Die Gesamtempfindung meines Körpers ist mir gegeben. Ich kann nicht umhin ihn zu empfinden und empfinde ihn immer. Diese Empfindungen werden nicht willkürlich von mir erzeugt, sie können auch nicht willkürlich unterdrückt werden.

Das Buch vor mir brauche ich dagegen nicht zu sehen. Ich kann die Augen schließen, mich wegwenden oder gar fortgehen. Ich bin auf keinen Fall genötigt, diese Empfindungen stets zu haben, während ich den Empfindungen etwa meines Armes nicht entgehen kann.

Und doch, heißt das wirklich: das Sehen des Buches ist ein willkürliches?

Es heißt im Gegenteil nur: Ich kann die Gelegenheit zum Sehen schaffen und beseitigen. Aber wenn ich mit offenen Augen vor dem Buche sitze, „muß" ich es sehen. Es steht nicht in meinem Belieben, es zu sehen oder es nicht zu sehen. Es ist mir unmöglich, diese Gesichtsempfindungen fortzuschaffen. Es steht im Grunde ebenso wie mit meinem Körper: Ich kann mich seiner Wahrnehmung nicht entziehen, nur daß ich in letzterem Falle nicht die perzipierenden, im Innern des Körpers gelegenen Sinnesorgane den auf dieselben einwirkenden Reizen entziehen kann.

Welcher Art sind nun die normalen Empfindungen eigentlich?

Wir stellen zur Beantwortung die Ergänzungsfrage: Gibt es Empfindungen, die evident willkürlicher Natur sind?

Man könnte darauf hinweisen, daß man einzelne Empfindungen autosuggestiv oder auch einfach durch Aufmerksamkeits-

[1]) Bumke, Was sind Zwangsvorgänge? Halle 1906. S. 30 ff.

konzentration willkürlich etwas verstärken oder umgekehrt durch Abwendung an Intensität etwas vermindern kann.

Doch wir tun gut, uns sofort an die äußersten Fälle der Beeinflußbarkeit von Empfindungen durch den Willen zu wenden: zu den willkürlichen Halluzinationen. Es gibt Personen, die willkürlich zu halluzinieren vermögen.

Am häufigsten scheinen diese Fälle beim Gesichtssinn zu sein. Der bekannteste Fall ist der eines englischen Malers, den Brierre de Boismont mitgeteilt hat.

Jener Künstler malte im Jahre bis zu 300 Porträts. Brierre de Boismont bat ihn um Auskunft, wie ihm das möglich sei; die Antwort lautete:

„Wenn jemand Modell saß, so betrachtete ich ihn eine halbe Stunde „lang aufmerksam, hin und wieder einige Striche auf der Leinwand „zeichnend. Einer längeren Sitzung bedurfte ich nicht. Ich nahm die „Leinwand von der Staffelei und wandte mich einer anderen Person zu. „Wenn ich am ersten Porträt weitermalen wollte, so stellte ich mir die „betreffende Person in meinem Geiste vor, ich setzte sie auf den Stuhl, „wo ich sie dann ebenso deutlich wahrnahm, als wenn sie reell anwesend „gewesen wäre. . . . Von Zeit zu Zeit sah ich die imaginäre Gestalt an „und malte dann; oder ich unterbrach die Arbeit, um zu prüfen, ob die „Haltung der Person gut war, ganz als wenn das Original vor mir gewesen „wäre; jedesmal, wenn ich die Augen dem Stuhle zuwandte, sah ich die „betreffende Person“ [1]).

Der Physiker Cardanus, eine völlig pathologische Persönlichkeit, sagte sogar von sich: Video quae volo, oculis, non vi mentis [2]).

Nach diesen Angaben kann es keinem Zweifel unterliegen, daß manche Personen willkürlich Empfindungen sich schaffen können, während uns Normalen das nicht möglich ist. Wir sind nur in äußerst geringem Maße Herr über unser Empfinden. Wir können ihm nur auf Umwegen beikommen, indem wir die Bedingungen des Entstehens der Empfindungen variieren.

In der Regel werden wir uns dieser Tatsache freilich nicht ausdrücklich bewußt, sondern nur ausnahmsweise. Wenn wir z. B. bei der Arbeit sind, und es macht jemand in dem Zimmer über oder neben uns ein Geräusch, das uns stört, dann

---

[1]) Brierre de Boismont, Des hallucinations, 3. éd. Paris 1862. S. 39 — auch bei Fechner, Psychophysik, Bd. II, S. 484.

[2]) Cardanus, De rerum varietate. Lugd. T. VIII, p. 410. Zitiert bei Boismont, a. a. O., S. 488. — Boismont zitiert noch mehrere verwandte Fälle.

werden wir uns dessen bewußt, daß es nicht in unserer Willensgewalt liegt, es zu hören oder ihm zu entgehen. Durch erhöhte Konzentration können wir es vielleicht zunächst, wenn es geringfügig ist, überhören. Es braucht aber nur etwas stärker zu werden (je nach der Individualität mehr oder weniger), so hilft uns die verstärkte Konzentration nicht mehr.

Aber gemeinhin fühlen wir unsere Empfindungserlebnisse nicht in dieser Weise als Zwang, so leicht sie sich auch in der Reflexion als einen solchen umdeuten lassen.

Gewöhnlich steht das Empfinden überhaupt jenseits der Kategorien freier Willkürlichkeit und aufgedrungenen Zwanges. Es gibt auch hier ein Drittes: wir haben einfach ein Bewußtsein von Empfindungsinhalten, dem ebensowenig etwas von Willkür wie von Zwang anhaftet. Es ist ein einfaches passives Empfindungsinhalte-im-Bewußtsein-haben.

Die Art, wie die Empfindungen entstehen, ob durch äußere oder innere Reize, ist natürlich im Prinzip dabei irrelevant. Ja, es kann sogar das erste Glied einer Kette von Empfindungen willkürlich gesetzt sein, worauf dann die übrigen sich passiv anschließen.

„Ich hatte, schreibt z. B. Goethe, die Gabe, wenn ich die Augen „schloß und mit niedergesenktem Haupte mir in die Mitte des Sehorgans „eine Blume dachte, so verharrte sie nicht einen Augenblick in ihrer „ersten Gestalt, sondern sie legte sich auseinander, und aus ihrem Innern „entfalteten sich wieder neue Blumen aus farbigen, wohl auch grünen „Blättern. Es waren keine natürlichen Blumen, sondern phantastische, „jedoch regelmäßig wie die Rosetten der Bildhauer. Es war unmöglich, „die hervorsprossende Schöpfung zu fixieren. Hingegen dauert sie so „lange, als mir beliebt, ermattet nicht und verstärkt sich nicht. Dasselbe „kann ich hervorbringen, wenn ich mir den Zierat einer buntgemalten „Scheibe denke, welcher dann ebenfalls aus der Mitte gegen die Peripherie „sich immerfort verändert, völlig wie die Kaleidoskope“[1]).

In diesem Falle handelt es sich, wie man sieht, lediglich um passive Vorstellungen, die sich „von selbst“ entwickeln, nachdem das erste Glied der Reihe vom Willen gesetzt worden ist.

Das Gefühl gezwungen zu sein, tritt auch bei den Empfindungen nur auf, wenn ein fruchtloses Widerstreben gegen das betreffende Phänomen statthat.

---

[1]) Bei Ölzelt-Newin, a. a. O., S. 10.

Aus diesem Grunde kann es sieh aueh gegenüber an sieh ganz normalen Empfindungen geltend maehen. So z. B. zeigt es sieh, wenn ich mich gegen ein auf mieh eindringendes Geräusch zur Wehr setze, aber keine Möglichkeit habe, es zu beseitigen oder ihm zu entrinnen, und es mir auch nieht gelingt, es zu überhören. Von dem Moment an, wo ieh erfolglos mich gegen das Geräuseh wende, beginnt es Zwangseharakter anzunehmen und behält ihn, solange jene Bedingung erfüllt bleibt. Dementspreehend läßt sich das Zwangserlebnis bis zu einem gewissen Grade auch experimentell erzeugen.

Doch ist zu bemerken, daß wir den gewöhnlichen Empfindungen gegenüber so sehr und durchweg aus Erfahrung überzeugt sind, gegen ihr Dasein machtlos zu sein, daß wir kaum je wirklich gegen sie ankämpfen. Wir sind über Geräusche, widrige Farben, üblen Geruch usw. unwillig, wir können heftig ungeduldig werden, daß sie da sind, aber wir machen keinen ernstlichen Versuch, sie willentlich zu „unterdrücken", denn wir wissen, es würde uns nicht gelingen. Das ist der Grund, weshalb aueh störenden Empfindungen gegenüber das Gefühl des Zwanges nur selten in stärkerem Maße auftritt: wir müßten sie zu unterdrüeken willentlieh und ernsthaft bemüht sein, damit es aufträte.

Macht man aber einmal aus Motiven des wissenschaftlichen Experimentes heraus einen solchen Versuch, bestrebt man sich wirklich einmal energiseh, sich irgend welche Empfindungen sozusagen wegzusuggerieren, so wird man sofort bemerken, daß sich nunmehr die natürlich gleichwohl fortbestehende Apperzeption des Empfindungsinhaltes mit einem Gefühl des Zwanges verbindet, solange der vergebliche Kampf dagegen dauert.

Wie bekannt gibt es auch Individuen, die negativer Halluzinationen fähig sind, d. h. die die gewöhnlichen Sinnesinhalte sich fortsehaffen können. Es kann vorausgesetzt werden, daß diese Personen das Zwangsgefühl besonders stark erleben werden, sobald ihnen das negative willkürliche Halluzinieren einmal nicht gelingt: aus dem einfaehen Grunde, weil sie infolge ihrer Fähigkeit zum willkürlichen Ändern und Unterdrücken der gewöhnlichen Sinnesinhalte von vornherein eines viel lebhafteren Willenskampfes gegen Sinnesinhalte fähig sind, als das normale Individuum, bei dem eine stärkere derartige

Willensanspannung gar nicht zustande zu kommen pflegt, weil es von vornherein von der Wirkungslosigkeit derselben völlig überzeugt ist.

Am ehesten sind wir noch eines solchen Kampfes gegen „rein subjektive" Empfindungen fähig, z. B. die schwarzen Flocken, die auf Grund irgend welcher Reizungen wohl jeder einmal im Gesichtsfeld auftauchen und sich darin bewegen gesehen hat, oder optische Nachbilder u. dgl. Alle diese subjektiven Phänomene halten wir instinktiv wegen ihres subjektiven Charakters für eher willkürlich unterdrückbar als die gewöhnlichen Wahrnehmungsinhalte. Sobald derartige Erscheinungen als unangenehm empfunden werden, die Aufmerksamkeit sich auf sie richtet, entsteht deshalb leicht ein Kampf gegen sie und bei seiner Erfolglosigkeit sofort auch deutlich ein Bewußtsein von Zwang. Die Person fühlt sich gezwungen, diese oder jene Empfindungsinhalte wahrzunehmen. Und je fruchtloser der Kampf ist, desto deutlicher wird das Bewußtsein dieses Zwanges.

In zahlreichen Fällen findet übrigens beim Durchschnittsindividuum schnell eine Gewöhnung an unangenehme Empfindungen statt. Die Sinnesempfindung erregt nicht mehr so intensive Unannehmlichkeitsgefühle: ich gewöhne mich an das Geräusch, das ich nun nicht mehr so wie früher als ein mir aufgezwungenes fühle. Mit dem Widerstreben erlischt das Moment des Zwangshaften. (Das gilt nicht nur den Sinnesempfindungen gegenüber, sondern auch sonst. Zahllose Polizeivorschriften und Sittenregeln bestimmen fortgesetzt unser Verhalten, aber solange wir ihnen nicht widerstreben, fühlen wir uns durch sie auch nicht gebunden. Ein Zwang sind Fesseln nur für den, der ihnen widerstrebt. Für völlig geduldig ergebene Heilige und Sklaven sind sie es nicht. Ebenso ist es eine ganz falsche psychologische Auffassung, das Gefühl des unerträglich drückenden Zwanges, das sich uns beim Gedanken an die Leibeigenschaft früherer Zeit aufdrängt, als permanenten allgemeinen Gemütszustand jener Menschen anzusehen. Davon kann keine Rede sein.)

Prinzipiell aber ist festzuhalten, daß auch die normalen Empfindungen zu Zwangsempfindungen werden können. Es geschieht, sobald sich der Wille des Subjektes gegen ihre Existenz richtet und dabei erfolglos bleibt.

Viel deutlicher gestaltet sich die Sachlage bei den Halluzinationen, insbesondere bei solchen Personen, die willkürlicher Halluzinationen fähig sind.

Hier haben wir, wie wir sahen, den Fall, wo das Subjekt Empfindungsinhalte produziert, wo es wirklich willkürlich empfindet. Diese Personen sind meist durchaus imstande, die willkürlich erzeugten Empfindungen auch wieder willentlich zu beseitigen. Solange ihnen das möglich ist, erscheinen ihnen die Halluzinationsempfindungen weder als passiv — ein Charakter, der den gewöhnlichen Empfindungen natürlich auch bei ihnen zukommt —, noch als zwangsmäßig, sondern als willkürlich. Aber gesetzt den Fall, zunächst willkürlich erzeugte halluzinatorische Empfindungen ließen sich nicht mehr willentlich auch unterdrücken, so haben wir auch bei ihnen Zwangshalluzinationen.

Ebenso liegt ein Zwangshalluzinieren natürlich vor, wenn sich passiv aufgetretene Halluzinationen dann nicht unterdrücken lassen. Auch dabei ist zu bemerken, daß als solchen erkannten Halluzinationen mit einer lebhafteren Willensanstrengung entgegengetreten zu werden pflegt, als es bei gewöhnlichen Wahrnehmungsempfindungen der Fall ist. Die Ursache liegt darin, daß, wie wir sogleich an einem Beispiel sehen werden, solchen Halluzinationsempfindungen nicht „Realitätscharakter" zugestanden wird, sondern sie in die Nähe zu den Vorstellungen gebracht werden, und deshalb (unbegründeterweise) ohne weiteres auch ein Kampf gegen sie für aussichtsvoller gehalten wird, als wenn es sich um von den objektiven Dingen selbst hervorgerufene Empfindungen handelt.

Diesen Sachverhalt konnte ich eines Nachts (im Dezember 1908) an mir selbst konstatieren. Ich wachte aus starkem Traume plötzlich auf und hörte deutlich Musik, eine ganze Reihe von Takten hindurch. Es schien mir, als drängen die Klänge durch das leicht geöffnete Fenster zu mir von draußen ins Zimmer. Aber ich überlegte: es ist nachts drei Uhr, wo soll dort draußen jetzt diese heitere fröhliche Musik stattfinden . . ., und ich konzentrierte die Aufmerksamkeit energisch auf Geräusche, die mir wirklich von draußen zu kommen schienen. Da war es mir, als wenn die Musik doch um eine Nuance dünner, leichter war als die wirklich von draußen kommenden Geräusche, und ich sagte mir: das ist eine Hallu-

zination; zugleich glaubte ich mich zu erinnern, daß ich in der Tat soeben von Musik geträumt hatte. Und schon lokalisierte ich die Musik ins Zimmer in die Gegend zum Fenster; zugleich nahm sie einen eigentümlichen, leicht irreellen Charakter an. Aber sie wollte mich nicht verlassen, obwohl ich nun energisch gegen sie ankämpfte. In diesem Moment nahm sie deutlich hochgradigen Zwangscharakter an, ich fühlte mich gezwungen, diese Töne zu hören, trotz allen Widerstrebens. — Endlich klang die Halluzination dann ab und verschwand.

Ebensosehr, wie man gegen das Sprechen von Zwangshalluzinationen polemisiert hat, ist es auch gegen den Begriff zwangshafter emotionaler Vorgänge geschehen.

Auch in diesem Falle durchaus mit Unrecht. Die Verhältnisse sind hier vielmehr im Prinzip ganz die analogen wie bei den Empfindungen und Vorstellungen.

Ein Affekt nimmt den Charakter eines Zwangsaffektes an, wenn er sich gegen den Willen des Subjektes am Leben erhält oder gar sich noch steigert.

Der Gesunde kennt solche Vorgänge im allgemeinen nicht. Er ist in weitem Maße imstande durch entschlossenen Willen das Auftreten von Affekten zu verhindern, und er vermag ebenso ihrer Herr zu werden, wenn sie einmal da sind. — Gerade in dieser Herrschaft über an sich starke Affektveranlagung besteht ein wesentlicher Zug jedes imponierenden starken Charakters.

Aber in krankhaften Zuständen der Seele, von der durch einfache einmalige Überanstrengung hervorgerufenen vorübergehenden Ermüdung an bis hin zu schwer pathologischen Zuständen findet sich die Herrschaft des Individuums über sich selbst herabgesetzt.

Zuweilen hat man auch, selbst wenn man Zwangsaffekte anerkannte, doch wenigstens eine Loslösung dieser Affekte vom Ich behauptet.

Ich gehe, um den Begriff des Zwangsaffektes zu präzisieren, aus von einem Angstaffekt.

Ich denke mich irgend einer Situation gegenüber mit Angst und Unruhe erfüllt. — Was geschieht? Entweder halte ich dem drohenden Unheil stand, oder ich suche mich ihm zu entziehen. Auch sage ich mir: du mußt die Angst unter-

drücken, uud ich versuche es. Es gelingt vielleicht, oder auch es gelingt nicht, ich werde die Angst nicht los, sie drängt sich mir auf. Ich sehe vielleicht ein, sie ist über Gebühr stark, sie steht nicht im rechten Verhältnis zu dem Gegenstand, um den es sich handelt. Vielleicht sage ich mir: „Ich bin etwas überarbeitet, sonst würde es mich nicht so aufregen.“ So kämpfe ich mit meiner Angst. Und doch wird der Affekt vielleicht zu einem Teile fortbestehen, bis ein stärkerer Affekt ihn verdrängt oder die Aufmerksamkeit von ihm abgelenkt wird.

Die Unruhe drängt sich mir also auf. Aber darf man deshalb sagen: es ist nicht meine Angst? Nein, es ist wirklich meine Angst, ich bin in Angst, obwohl gegen meinen Willen.

Aber es ist in der Tat ein Unterschied da. Die Angst drängt auf mich ein, sie will mich in ihren Dienst zwingen, ihr nachzugeben, doch ich halte ihr stand. Es ist anders, als wenn ich in panischem Schrecken davonliefe. Ich „beherrsche mich“ mehr oder minder, ich gebe der Angst nicht nach, zum wenigsten nicht gänzlich nach. Trotzdem: es ist meine Angst, ich fühle sie in mir. Aber freilich wieder nicht mit der Totalität meiner psychischen Kräfte, ich suche sie zu unterdrücken. Aber es ist meine Angst, mit der ich kämpfe, nicht die Angst eines anderen.

Der Affekt des tatkräftigen Standhaltens und der der Angst stehen auch nicht einfach nebeneinander, sondern es bestehen Beziehungen: ich bekämpfe die Angst und suche meinem Mut vollen Boden zu gewinnen. Ich bin es, der tapfer ist, und ich bin es auch, dem sich Angst aufdrängt. Aber ich stehe in gewisser Weise noch über beiden oder vielmehr auf seiten der Tapferkeit, denn ich will ja der Gefahr standhalten und suche die Angst zu unterdrücken. Angst habe ich gezwungenermaßen, die Tapferkeit hat nicht diesen spezifischen Charakter: ihr überlasse ich mich, auf ihrer Seite stehe „ich selber“, für sie habe ich mich mit meinem Willen entschieden.

Aber setzen wir nun den Fall, die Angst würde doch über mich Herr und ich flüchtete und entzöge mich der Situation, dann hätte ich mich nun für die Angst entschieden; sie verlöre damit den Charakter des Sichaufdrängens. Ich wäre nun ganz in Angst, mit der Totalität meiner selbst. Alle meine

Gedanken und Gemütskräfte gehören ihr, ich bin auf ihrer Partei.

Aber vielleicht, sowie ich aus der unmittelbarsten Gefahr heraus bin, beruhige ich mich etwas, dann kann es geschehen, daß sich nun mein Mut wieder regt. Er drängt sich mir nun zunächst ebenso auf wie früher die Furcht. Wie die Angst mich aus der gefahrvollen Situation „heraustrieb", so treibt mich die Tapferkeit nun zu ihr zurück. Noch habe ich mich nicht für sie entschieden, ja ich widerstrebe ihr noch, so daß sie sich mir aufdrängt, aber es dauert nicht lange, da beginne ich mich bereits zu ärgern, daß ich zuvor der Furcht nachgab, sie über mich Herr werden ließ. Endlich ist die Umkehrung des Vorganges vollendet: ich entscheide mich für das Standhalten und trete mit verdoppeltem Mute der Gefahr gegenüber.

So war es einmal die Furcht, das andere Mal der Mut, die sich mir aufdrängten.

Und wie ist es nun beim pathologischen Zwangsaffekt? Bei der Platzangst z. B.?

In den milderen Fällen ist der Affektverlauf ganz ähnlich. Der wesentliche Unterschied liegt nur in dem ganz grundlosen Auftreten der Angst.

Viele Hunderte von Malen ist der Nervöse über freie Plätze und Straßenübergänge gegangen wie jeder andere. Aber nun einmal, als er sich ganz besonders schlecht fühlt, kommt ihm plötzlich der hypochondrische Gedanke: „Wenn ich jetzt zusammensänke."

Wie entsteht diese Idee? Viele andere nervös hypochondrische Befürchtungen knüpfen an Empfindungen an: Leibschmerzen bedeuten Blinddarmentzündung, Kopfschmerzen sind das Zeichen eines Gehirntumors usw.; ähnliche Gedanken können auch dem Gesunden bei solcher Gelegenheit durch den Kopf schießen, aber sie tendieren nicht dazu, zu Urteilen zu werden, er unterdrückt sie auf der Stelle, da sie so unwahrscheinlich sind. Aber die Furcht, auf der Straße umzusinken — sie liegt so fern, daß sie ganz unerklärlich scheint.

In der Tat gibt es manche Zwangsvorstellungen, die jeder Erklärung spotten; jedes Handbuch der Nervenkrankheiten gibt Beispiele. Aber für die Agoraphobie scheint doch nicht selten eine Ursache auffindbar zu sein: ein momentanes Nachlassen von Körperempfindungen, die sonst das Gehen begleiten,

oder auch ein leichtes Schwindligwerden scheint ihr in der Regel zugrunde zu liegen. In dieser Weise hat sich z. B. mehrfach Ka. bei derartigen Affektionen geäußert.

Der Gedanke, fallen zu können, ist beim Nervösen nun da, ganz unerwartet. Der Gesunde würde ihn unterdrücken, ja gewöhnlich wird es bei ihm dazu eines nennenswerten Willensaufwandes gar nicht erst bedürfen, sondern die inneren, „unterbewußten Hemmungen" sind stark genug, um den Gedanken gar nicht erst sich festsetzen zu lassen. Er verschwindet alsbald wieder „von selbst".

Beim Neurasthenischen ist es dagegen oft anders. Jene „inneren Hemmungen" wirken im Augenblick nicht. Und so entwickelt sich ein mehr oder weniger starker Angstaffekt, wirklich zu fallen. Gemeinhin gibt er ihm nicht völlig nach, er erkennt ihn als sinnlos und kämpft dagegen. Und in milden Fällen behält er in gewissem Maße auch den Sieg. Entweder bemeistert er sich sogleich völlig, oder er beschleunigt den Schritt, um über den Platz hinüberzukommen. Dabei läuft er nicht eigentlich oder doch nicht in erster Linie vor dem Platz davon, sondern vor seiner eigenen Angst. Er erkennt: der Platz birgt gar keine Gefahr in sich, aber die Angst zu fallen drängt sich nun einmal so gewaltig ihm auf, und so eilt er hinüberzukommen, um den gemütlichen Zwangszustand loszuwerden.

Zugleich aber besteht doch, solange er auf dem Platz ist — wenn auch gegen seinen Willen und von ihm bekämpft — Angst in ihm, er könne fallen. Diese Angst wirkt, wie leicht verständlich, auf die Beschleunigung des Schrittes ein. Diese Konsequenz der Angst akzeptiert der Nervöse auch völlig, während er gegen die Angst selbst sich zur Wehr setzt[1]).

Daß diese Angst wirklich ein Zustand des Ich ist, zeigt sich auch daran, daß der Zwangsaffekt bei Glatteis oder anderen objektiven Momenten, die die Besorgnis zu fallen berechtigter machen, sich wesentlich verstärkt. Auch jeder andere, ungewohnte Empfindungen hervorrufende Umstand wirkt übrigens in dieser Hinsicht, z. B. das Gehen in genagel-

[1]) Es besteht übrigens eine gewisse Verwandtschaft zwischen Zwangsaffekten und Phantasiegefühlen, insofern als beide das Ich nicht völlig erfüllen.

ten Bergschuhen auf gewöhnlichem Straßenpflaster. (Angaben von Ka.)

So kommt der Nervöse denn glücklich ans befreiende Ufer, auf die andere Straßenseite, und das Angstgefühl ist vorüber.

Bleibt es bei diesem einen Angstanfall, so sagt sich der Betreffende fortan: „Was habe ich damals eigentlich für eine merkwürdige Angst gehabt. Sie war doch ganz sinnlos.“, und er ist zufrieden und beruhigt, daß der Vorgang sich nicht wiederholt.

Wenn er in Zukunft wieder daran denkt, so wundert er sich, wie eine solche grundlose Angst plötzlich in ihm so heftig werden konnte. Aber sonst ist ihm weiter nichts auffällig an dem Vorfall. Der Angstverlauf war ganz ähnlich wie sonst, nur war die Angst so grundlos.

Derartige singuläre pathologische Affektanfälle kommen viel, viel öfter vor, als es angenommen zu werden scheint.

Und viele mit eingewurzelten Zwangsphänomenen Behaftete haben, ehe die Erscheinungen sich ausbildeten, derartige Zustände erlebt, wo sich ein Zwangsaffekt zeigte, ohne daß der Zustand konstant und systematisch wurde wie andere Zwangszustände.

Was geschieht nun aber, wenn der Vorgang sich wiederholt und damit eine echte sogenannte Phobie sich ausbildet?

Etwas unbedingt Neues kommt nicht hinzu. Der Angstaffekt „leiert sich ein“, er tritt leichter, häufiger und immer in genau der gleichen Art ein. Das Subjekt erkennt ihn zugleich immer mehr in seiner abnormen Natur, das Moment des Zwangsmäßigen wird immer stärker, je regelmäßiger sich der Affekt trotz seiner „Grundlosigkeit“ wiederholt. Der Affekt kehrt jetzt immer in genau derselben Art wieder, er bleibt sich so vollständig gleich, wie es normale, sich öfters wiederholende Affekte kaum tun, auch wenn sie sich auf denselben Inhalt beziehen. Es gibt wenig komplexe Vorgänge im Seelenleben, die von solcher Unveränderlichkeit sind, wie die Zwangsphänomene. Man kann geradezu von einer Stereotypie der Zwangsvorgänge sprechen.

Verlangt man nach alledem eine zusammenfassende Definition der Zwangsaffekte, so kann sie nicht anders lauten als: ein Zwangsaffekt ist ein solcher, der sich dem Subjekt in zwangsmäßiger Weise wider seinen Willen aufdrängt. Eine

andere Definition ist nicht möglich. Den Begriff etwa auf ganz konstante, sich oft wiederholende derartige Phänomene zu beschränken, wäre unberechtigt. Wir haben vielmehr nur allzu gute Gründe, einmalige und oft wiederkehrende Zwangsaffekte zu unterscheiden.

Einmalige findet man in höherem oder geringerem Maße bei vielen, ja wohl allen nervösen Personen. Aber auch sonst kommen sie wohl vor, namentlich bei impulsiven Naturen.

Die lange andauernden Zwangsphänomene gehören vor allem der Psychasthenie an.

Was die Qualität der Zwangsaffekte anbetrifft, so sind die Unlustaffekte viel häufiger als lustvolle.

Der häufigste aller Zwangsaffekte ist die Angst. Sie kann an die verschiedenartigsten Gedanken anknüpfen. Jede noch so grundlose Vermutung einer möglichen Gefahr kann den Anlaß zum Entstehen eines Zwangsangstaffektes bieten.

Daneben gibt es Fälle, bei denen nicht eigentlich die Furcht selbst, sondern erst ihre Intensität pathologisch ist und sie dadurch indirekt durch Erregung erfolglosen Widerstandes zum Zwangsphänomen macht.

Ein Fall dieser Art ist der folgende, von Friedmann beobachtete, bei dem bereits andere Zwangsprozesse vorausgegangen waren.

„. . . Ihr psychopathisch genußsüchtiger und im Arbeiten energieloser „Bruder wurde nach stürmischen Auftritten von der Familie nach Amerika „zu gehen genötigt, hatte aber dabei eines Tages einen Revolver hervor„gezogen und damit in offenbar nur theatralischer Weise gedroht. Seither „kam die von ihr als ganz überwältigend geschilderte Furcht, dieser Bruder „möchte eines Tages, nachdem er auch in Amerika in gewohnter Weise „abgewirtschaftet habe, unvermutet zurückkehren und dann an der ganzen „Familie Rache üben. Diese Idee wurde von jetzt ab, jetzt schon einund„einhalb Jahr, in einer fast unglaublich hartnäckigen Weise von ihr fest„gehalten, wieder kommen . . . die vielen Exazerbationen oder sog. ‚Krisen' „mit einer atemlosen Angst und Verzweiflung, wo sie nach eigenem Aus„druck jede Minute den Eintritt des Bruders erwartete, bei jedem Schall „der Flurklingel jählings in dieser Furcht zusammenschreckte und wo sie „auf der Straße hunderte Male ebenso von der Illusion gepeinigt wurde, „sie habe in irgend einer Person von ähnlicher Statur den Unheilbringer „erkannt. Ja, so stark war ihr Entsetzen, daß sie erst nach vielen Wochen „es über sich gewann, die Qual, welche sie auf Schritt und Tritt verfolgte, „überhaupt nur auszusprechen[1])."

[1]) M. Friedmann, Über die Grundlage der Zwangsvorstellungen. Psychiatrische Wochenschrift, Bd. III, 1901/02, S. 402.

Aber auch andere, wahrscheinlich sogar alle emotionalen Prozesse können in zwangsmäßiger Form auftreten.

So die Depression.

Löwenfeld berichtet von einer Frau X.: „. . . Was sie ungleich „mehr belästigt, ist ein Verstimmungszustand, der seit Jahren bereits regel- „mäßig mit den Menses sich einstellt und 2—3 Tage anhält. Seit etwa „einem Jahre hat die Intensität dieser gemütlichen Depression bedeutend „zugenommen, so daß es dabei zu vollständigem Lebensüberdruß und „Selbstmordgedanken kommt. Es bedürfte, wie die Patientin erklärt, nur „eines geringen äußeren Anstoßes, um sie bei dieser Gemütsverfassung „zum Suicid zu veranlassen. Die Patientin, welche in den günstigsten „äußeren Verhältnissen lebt und an ihrem Gatten mit Zärtlichkeit hängt, „sieht das Krankhafte dieser Anwandlungen völlig ein, kann dieselben je- „doch durch kein Räsonnement unterdrücken[1])."

Ähnlich heißt es von Fräulein R.: „Seit mehreren Jahren bestehen „bei der Patientin Anfälle inhaltloser Angst und motivloser Verstimmung; „wahrscheinlich in Verbindung mit letzteren — Patientin ist über diesen „Punkt nicht ganz sicher — treten suicidale Vorstellungen auf, die jedoch „gewöhnlich nicht lange anhalten und mit keinem ausgesprochenen Impuls „verknüpft sind. Die Patientin erkennt, daß diese Ideen etwas ihrer wirk- „lichen Gesinnung Fremdartiges, Krankhaftes sind. Sie ist auch in den „Depressionsperioden ihres Lebens keineswegs überdrüssig[2])."

Auch Fälle von Zwangsliebe kommen vor[3]).

Man darf hier nicht etwa sagen: „jede Leidenschaft habe etwas Zwingendes an sich". Einer normalen Leidenschaft widersetzt sich der Mensch vielmehr entweder überhaupt nicht, oder wenn er es ernstlich mit voller Energie tut, so überwindet er sie, so daß sie nachläßt. Erst wenn sie das nicht tut, haben wir es mit einem Zwangszustand zu tun. Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß sich derartige Personen in ärztliche Behandlung begeben, während das im Zustand normaler Leidenschaft nicht geschieht. Erst wenn ein Liebeszustand vom Individuum bekämpft wird, ohne daß es ihm gelingt, ihn so weit zum Weichen zu bringen, daß es sich nicht mehr in Gefahr fühlt, ihm zu erliegen, hält es ihn für Krankheit.

Endlich finden sich auch auf dem Gebiete der volitiven Vorgänge zwangshafte Phänomene: Zwangstriebe.

---

[1]) Löwenfeld, Die psychischen Zwangserscheinungen. Wiesbaden 1904. S. 384.

[2]) Ebenda.

[3]) Mehrere Beispiele bei Löwenfeld, a. a. O., S. 389 ff.

Es ist eine weitverbreitete Ansicht, daß die Trieberlebnisse überhaupt durchgängig dieser Art seien. Wir müssen aber auch hier beachten, daß ein Zwangsphänomen nur ein solches ist, das als solches gefühlt wird. Die bloße Tatsache des Beharrens genügt nicht dazu, wie wir u. a. bei den gewöhnlichen Sinnesempfindungen gesehen haben. Das Tageslicht sehe ich, solange ich die Augen offen habe, ununterbrochen, aber eine Zwangsempfindung ist das nicht. Dazu wird sie, wie wir sahen, erst, wenn das Ich sich erfolglos gegen sie zur Wehr setzt.

Liegt es nun bei den Trieben nicht ebenso? Wird der nach Erholung verlangende Trieb, der uns die Arbeit unterbrechen läßt und uns ins Freie hinausführt oder uns endlich wieder einmal Kunst zu genießen treibt, wird er wirklich als Zwang empfunden? Sind Hunger und Durst Zwangsphänomene?

Es ist das keineswegs der Fall, an sich ist das Moment des Triebhaften, des Sichgetriebenfühlens ein ganz selbständiges, das weder willkürlicher noch auch zwangsmäßiger Natur ist. Es ist ein Moment für sich. Das Trieberlebnis ist aber noch etwas anderes als das Gefühl, zu einem Akt gezwungen zu sein. Das Zwangsgefühl setzt ein Widerstreben meinerseits voraus, beim Trieb braucht ein solches durchaus nicht zu bestehen.

Doch kann freilich auch jeder Trieb Zwangscharakter annehmen: dann nämlich, wenn er perseveriert, obwohl das Subjekt ihm nicht mehr passiv zusieht oder gar ihm nachgibt und seine Partei ergreift, sondern im Gegenteil sich gegen ihn wendet und ihn bekämpft. Je mehr das der Fall ist, je mehr das Subjekt den Trieb zu unterdrücken bestrebt ist, um so stärker wird, wenn er trotzdem fortbesteht, auch bei ihm der Charakter des Zwangshaften, den er nunmehr annimmt.

Solche Zwangstriebe sind überaus häufig. Ist der Zwangstrieb gewalttätiger Natur, so verbindet sich stets mit ihm noch ein Angstzustand, ihm nachgeben zu können. Janet meint sogar, daß die als Zwangstriebe geschilderten Zustände in der Regel, wenigstens bei Psychasthenischen, überhaupt nur eine Zwangsangst darstellen, bestimmte Handlungen begehen zu können. Dem widersprechen aber meines Erachtens die Aussagen solcher Kranken doch allzusehr. Einige Beispiele mögen genügen:

Séglas berichtet von einem jungen Mädchen: „. . . Als sie Gemüse „reinigte, mußte sie das Messer hinlegen und fortgehen, weil sie fühlte, „wie ihre Hand das Messer gegen sie selbst bewegte. Als sie Teppiche „zum Fenster hinausschüttelte, hatte sie das Gefühl, sich selbst hinunter-„zustürzen. Auf einer Brücke hatte sie die Empfindung, als ob etwas sie „zum Wasser triebe, und sie konnte nur auf der Mitte des Weges gehen. „Der Anblick von Messer und Schere trieb sie, ihre Mutter oder das kleine „Kind ihrer Dienstherrin zu töten, die sie beide sehr liebte; es war, als ob „man sie gegen ihren Willen zog. Auf der Straße fühlte sie sich getrieben, „Vorübergehende zu schlagen, das Pflaster zu zerbrechen[1]).“

Ein anderes Beispiel ist dieses: Bel. litt ursprünglich an einer Art Höhenangst. Sie fürchtete von einer Brücke, die nicht weit von ihrem Hause über einen Fluß führte, herabzustürzen.

„Seit vierzehn Monaten hat sich diese Vorstellung modifiziert, die „Kranke behauptet, einen inneren Antrieb zu empfinden, sich an dieser „Stelle ins Wasser zu stürzen, und sie wagt nicht mehr auszugehen, aus „Furcht, durch den Fluß angezogen zu werden und sich freiwillig hinein-„zustürzen. Sie sehen nicht, sagt sie, daß mein Gang und meine Augen „sich nach dieser Seite wenden[2]).“

„. . . Ganz plötzlich, heißt es in einem weiteren Fall, begann der „abnorme Zustand. Er sah seine Frau mit einem seiner guten Freunde im „Garten sprechen und blitzartig schoß ihm der Gedanke durch den Kopf, „daß zwischen beiden unlautere Beziehungen bestünden. Obwohl er sich „völlig bewußt war, wie unsinnig dieser Gedanke aus inneren und äußeren „Gründen war, ließ ihn derselbe nicht los, sondern beschäftigte ihn unab-„lässig. Er verbarg seine Gedanken sorgfältig vor jedermann, aber von „dieser Zeit ab zeigte er sich deprimiert, hatte kein rechtes Interesse mehr „am Geschäft und Zerstreuungen, verlor Schlaf und Appetit. Die Vor-„stellung, infolge der Vernachlässigung des Geschäftes zu verarmen, tauchte „auf, gleichzeitig aber neben der Idee der Untreue seiner Frau ein inten-„siver Trieb, die Frau zu töten und sich das Leben zu nehmen. Sorgfältig „entfernte er alle Waffen aus dem Hause und ging jeder Gelegenheit aus „dem Wege, suchte sich immer wieder abzulenken, da er genau wußte, „wie unsinnig der Verdacht war. Als er eines Tages seine Frau (dieselbe „war schwindsüchtig) an der Schulter massierte, kam ihm der Gedanke „sie zu erwürgen in so zwingender Stärke, daß er entfloh, um ihn „nicht auszuführen[3]).“

Ähnlich war es mit einer Patientin Krishabers. Dieselbe rief um Hilfe, als einmal der Zwangstrieb sich zu töten so heftig wurde, daß sie sich nicht mehr vor ihm zu retten wußte[4]).

Führt der Zwangstrieb gegen den Willen des Kranken die Handlung wirklich herbei, so entsteht die echte Zwangshand-

[1]) Zitiert bei Warda, Zur Geschichte und Kritik der sogenannten psychischen Zwangszustände. Arch. f. Psychiatrie, Bd. XXXIX, 1904, S. 556.

[2]) Janet, Les obsessions et la psychasthénie. Bd. II, S. 410.

[3]) Bei Störring, Vorlesungen über Psychopathologie. S. 299 f.

[4]) Krishaber, De la névropathie cérébrocardiaque, S. 115.

lung. In vielen, ja wohl den meisten Fällen, z. B. wenn bei Beschmutzungsfurcht das Individuum unter dem Einfluß eines Zwangstriebes sich täglich Dutzende von Malen die Hände wäscht, liegen allerdings wohl nur Willenshandlungen vor, harmlosen Zwangstrieben wird oft und leicht willentlich nachgegeben. Doch kommen eben augenscheinlich auch Fälle vor, wo der Trieb gegen den Willen die Handlung von sich aus auslöst.

Sulzer (1782) beschreibt einen solchen Fall, wie folgt:

„Bei einer gewissen Art von Schwermütigkeit tut man Dinge, vor „welchen man in eben dem Augenblicke, da man sie tut, den größten Ab„scheu hat, und dies geht so weit, daß der Aberglaube darin die Wirkung „eines bösen und allmächtigen Geistes deutlich zu erkennen geglaubt hat. „Ich habe einen sehr rechtschaffenen, sehr verständigen und in der Philo„sophie erfahrenen Mann gekannt, der das Unglück hatte, von dieser „Gemütskrankheit, deren Ursache ein mannigfaltiger und anhaltender Gram „war, befallen zu werden. Ob er gleich von inniger Ehrerbietung für das „höchste Wesen durchdrungen war, so konnte er doch eine Zeitlang den „Namen dieses Wesens, welches er von ganzem Herzen anbetete, nicht „nennen hören, ohne einige gotteslästerliche Reden gegen dasselbe aus„zustoßen, die Haare standen ihm dabei vor Aufregung zu Berge, und er „gab sich alle Mühe, seine Gotteslästerungen durch Handlungen der An„betung zu verbergen oder dadurch zu verhüten. Ich habe ihn in diesen „sonderbaren Augenblicken gesehen, und er hat mir oft gesagt, daß er „fast glauben möchte, daß zwei Seelen in ihm wohnten, davon eine zu „eben der Zeit Gott lobte, da ihn die andere lästerte[1])." —

Ganz falsch ist es natürlich, wenn der Begriff des psychisch als solchen gefühlten Zwanges verwechselt wird mit dem des sog. „objektiven Zwanges", der Ursache, durch die unter pathologischen Verhältnissen Affekte entstehen, die beim Gesunden nicht entstehen. Der „objektive Zwang", d. h. daß unter den gegebenen Umständen ein Affekt mit Notwendigkeit zustande kommt, bedeutet nichts als den Kausalzusammenhang, wie er vom Standpunkt des Determinismus aus bei jedem psychischen Vorgang, also auch der eigentlichen Willenshandlung, vorliegt. Wären die Zwangsprozesse nichts als mit kausaler Notwendigkeit erfolgende psychische Vorgänge, so wäre jeder seelische Akt und Zustand ein Zwangsprozeß (auch für den Indeterminismus bestände nur eine Ausnahme hinsichtlich der Willkürhandlung). Das Zwangsmoment ist in Wahrheit eben etwas ganz anderes. Es liegt in einer ganz anderen Reihe: es ist

[1]) Zitiert bei Warda, a. a. O., S. 541.

eins der Phänomene, für die der Kausalzusammenhang behauptet wird, es ist aber nie und nimmer dieser Kausalzusammenhang selbst, mit ihm identisch.

Auch Bumke bedient sich dieses Argumentes, um den Begriff des Zwangsaffektes zu bekämpfen.

„Daß . . . die Phobien den Zwangszuständen zugerechnet „werden, wäre an sich vielleicht unbedenklich gewesen. nach- „dem man aber einmal von Zwangsbefürchtungen und von „Zwangsangst gesprochen hatte, war bald auch von Zwangs- „affekten und endlich gar von Zwangsstimmungen die Rede. „Ursprünglich waren damit momentane oder länger dauernde „Gemütsschwankungen gemeint, die infolge von Zwangs- „vorstellungen auftreten, allmählich aber ist der Begriff „weiter gefaßt worden, und heute werden unmotivierte Ver- „stimmungen und auffallend lebhafte Gemütserregungen bei „neurasthenischen, hysterischen oder epileptischen Kranken „zuweilen als ‚Zwangszustände' angesehen, ohne daß dabei „ein anderes Kriterium verlangt würde, als das des patholo- „gischen Zwanges, der bei der Entstehung aller Krankheits- „erscheinungen wirksam ist[1])."

Eine derartige Fassung des Begriffs Zwanges ist natürlich so verkehrt wie möglich. Der depressive Affekt des Melancholikers ist so gut wie der Zorn des Manischen (im allgemeinen) durchaus kein Zwangsaffekt. Beide Kranke halten ihre Affekte für völlig berechtigte Reaktionen und überlassen sich ihnen durchaus. Sie stehen mit ihrem ganzen Sein auf der Seite dieser Affekte. Natürlich entstehen dieselben bei ihnen auf einem durchaus krankhaften psychophysischen Boden. Aber das hat mit der psychologischen Frage des Zwangsaffektes nicht das geringste zu tun.

Ein anderer, sehr häufig gemachter Fehler besteht darin, daß nicht beachtet wird, daß nicht alle ungewollten Funktionen Zwangserlebnisse sind. So meint Warda:

„. . . Ich will vorausschicken, daß es mir immer eine „Verkennung der psychologischen und psychopathologischen „Grundtatsachen zu sein schien, wenn von Zwangsempfin- „dungen, Zwangshalluzinationen, Zwangsaffekten „gesprochen wurde. Ich habe zwar nirgends die selbst-

[1]) Bumke, Was sind Zwangsvorgänge? Halle 1906. S. 12.

„verständliche Bemerkung gefunden, aber ich glaube, sie „liegt auf der Hand und ist nicht zu bezweifeln: daß die „Berechtigung des Wortes „Zwangsvorstellung" in der Psych- „iatrie einzig und allein basiert auf dem in ihm enthaltenen „Gegensatze zu dem scheinbaren freien Willen. . . . Nun ist „es aber klar, daß das Wort „Zwang" als unterscheidendes „Epitheton unmöglich Anwendung finden kann auf solche „psychische Phänomene, die auch der naiven Betrachtung „niemals als frei erscheinen. Es ist deshalb eine unverständ- „liche Vernachlässigung des Ausdruckes, wenn man von „Zwangsempfindungen, Zwangshalluzinationen, Zwangsaffekten „spricht. Von niemand und zu keiner Zeit sind Empfindungen, „Halluzinationen, Affekte in dem Sinne als frei verstanden „worden, wie die Vorstellungen und Handlungen[1])."

Natürlich sind diese Ausführungen durchaus irrig. Warda beachtet nicht, daß es viele Funktionen gibt, die ganz jenseits der Alternative: willkürlich — zwangshaft — gelegen sind.

Allgemein ist zu den Zwangsfunktionen zu bemerken, daß sie um so leichter vom Subjekt akzeptiert werden und also aufhören Zwangsphänomene zu sein, je weniger Störung im gewöhnlichen Leben ihre Akzeptation veranlaßt und je weniger sich ihr Inhalt von den normalen Erlebnissen unterscheidet, d. h. (beides zusammengefaßt) je weniger Hemmungen sich der Akzeptation entgegenstellen.

So wird, wie bemerkt, abnormen Antrieben unbedeutender Natur, z. B. bestimmte harmlose Bewegungen auszuführen, viel eher nachgegeben, als etwa dem Triebe, jemandem einen Schlag zu versetzen, einen Mord zu verüben oder dgl.

Das gleiche gilt auf rein intellektuellem Gebiet.

Hier ist vor allem das Gebiet des Aberglaubens, insbesondere der vielgenannte Aberglaube mancher Genies zu erwähnen. Der einzelne Aberglaube entsteht entweder wie so manche andere Zwangsidee ohne ersichtlichen Anlaß als Blitz aus heiterem Himmel: der Gedanke schießt plötzlich im Bewußtsein auf und ist nicht wieder daraus zu vertreiben. Oder aber es ist dem Subjekt z. B. irgend eine Regelmäßigkeit aufgefallen: vor wichtigen günstig verlaufenen Besprechungen ist es zufällig öfter an der und der Stelle über die Straße gegangen.

[1]) Warda, a. a. O., S. 534 f.

Heute aber geschah es an einer anderen Stelle, und zufällig ist gleichzeitig der gewohnte Erfolg ausgeblieben. Das ist der Moment, in dem sich der Gedanke an einen höheren Zusammenhang zwischen beiden Vorgängen aufdrängt und ev. so festsetzt, daß fortan jedesmal, wenn das Individuum wieder den Weg geht, sich ihm trotz seines Widerstrebens der Gedanke aufdrängt: wenn du jetzt nicht an dieser Stelle über die Straße gehst, hast du Mißerfolg.

Beim Genie, das — vielleicht mit Ausnahme des Physikers — stets ein übernormal hohes Maß von „metaphysischem Bewußtsein" besitzt, ist das Auftreten solcher Gedanken dadurch sehr erleichtert. Es ist von vornherein davon erfüllt, daß es einen höheren Zusammenhang der Dinge gibt, daß das Weltganze von tiefer geistiger Struktur ist. Diese Voraussetzung läßt Gedanken der genannten Art viel leichter auftreten, als wenn das Individuum von der erlernten Lehre durchdrungen ist, daß die Welt ein toter Atomhaufe ist. Und wenn auch schwerlich zumeist ein unmittelbarer Kausalzusammenhang zwischen ganz heterogenen Ereignissen angenommen werden wird, so doch ein höherer Zusammenhang, eine geheimnisvolle Art von gegenseitiger Bedingtheit.

Andererseits widersprechen derartige Gedanken aber so sehr allen wissenschaftlichen Anschauungen, daß das Individuum sich zumeist gegen sie zur Wehr setzt, wodurch sie dann alsbald Zwangscharakter annehmen, da sie sich oft nicht verdrängen lassen.

Das häufige Vorkommen von dergleichen milden Zwangsphänomenen beim Genie zeigt von neuem, wie bei ihm oft eine neurotische Grundkonstitution vorliegt.

Bei den Zwangsaffekten ist besonders hervorzuheben, daß vornehmlich lustvolle oft schließlich vom Individuum akzeptiert werden.

Was das Moment der Einsicht betrifft, so muß im Gegensatz zur herrschenden Meinung festgestellt werden, daß es nicht erforderlich ist, um ein psychisches Phänomen zum Zwangsphänomen werden zu lassen. Zwangsphänomen wird vielmehr jedes normale oder abnormale psychische Erlebnis, das entgegen unserem Willen im Bewußtsein verharrt. Es kann z. B. jemand mit Recht über eine Handlung Reue empfinden und er kann sich vollkommen seiner Schuld bewußt sein, aber den-

noch gegen dieses Reuegefühl ankämpfen, weil es ihn irgendwie in seiner Tätigkeit stört oder weil er es für ein ethisch wertloses, nur die Lebenskraft herabsetzendes Gefühl hält; perseveriert es, so wird es sofort Zwangscharakter annehmen. Ebenso ist der Fall denkbar, daß jemand eine von ihm gemachte Entdeckung, einen neu gefundenen Gedanken, nicht in normaler Weise bald wieder aus dem Bewußtsein verliert, sondern daß er darin übermäßig verharrt. Auch in diesem Fall wird ein solcher Gedanke als zwangsmäßig empfunden werden, obwohl er ja an sich keineswegs unsinnig ist. Allerdings ist ein so häufig wiederholtes stereotypes Denken wertlos, aber das ist eine Sache für sich.

Ebenso kann ein Geisteskranker sehr wohl darüber klagen, daß er irgend eine Wahnidee, etwa irgend eine Einbildung, es sei ihm unrecht geschehen, nicht wieder vergessen könne, obwohl er gern darüber hinwegkommen möchte. „Alle melancholischen Vorstellungen," bemerkt Bumke mit Recht, „können unter dem subjektiven Gefühl des Zwanges auftreten, sie verlieren aber dadurch nichts von ihrem Charakter als Wahnideen."

Es ist nicht absolut richtig, wenn Meynert von der Zwangsvorstellung, z. B. ein Verbrechen verüben zu müssen, bemerkt:

„Dieser Angstvorgang schließt aber gar keine Selbst-
„anklage ein. Der Kranke weiß, daß seine ganze Gesinnung
„der Untat widerspricht; er sieht in dieser Vorstellung etwas
„mit ihm gar nicht Zusammenhängendes, rätselhaft in ihn
„hinein Gezwungenes. Sein Gefühl dabei bleibt die Angst
„vor der Begebenheit, Selbstanklage, Kleinheitswahn ver-
„bindet sich nicht damit[1])."

Das gilt, wie gesagt, nicht absolut. Es hängt viel von der Bildungsstufe und der natürlichen Einsichtsfähigkeit des Kranken ab, wie er sich zu den Zwangsvorgängen stellt. So berichtet Störring[2]) von einem Schlächtermeister, der seine Frau und Kinder zu erschlagen, den Zwangstrieb und die Angst zugleich hatte und der sich trotz allgemeiner sonstiger Einsicht doch zeitweise lebhafte Vorwürfe machte.

---

[1]) Meynert, Klinische Vorlesungen über Psychiatrie. Wien 1890. S. 17.
[2]) Vorlesungen über Psychopathologie. S. 300.

Dann aber ist vor allem beachtenswert, daß im Grunde alle ekstatischen Mystiker zeitweise an Zwangsphänomenen mannigfacher Natur gelitten und sie als solche erlebt und beschrieben haben, ohne trotz zuweilen hoher Intelligenz eigentliche Einsicht in diesen Zustand besessen zu haben. Das ganze Mittelalter hindurch hielt man diese Zwangserlebnisse für „Einflüsterungen des Teufels", die Befallenen hielten sich nicht für krank, sondern sie rechneten sich ihre Zugänglichkeit für solche Einflüsterungen als Schuld an.

Erst in der Neuzeit hat sich das allmählich geändert. Die Aufklärung hat bis in die unteren Schichten hinein manche alten religiösen Ideen so weit unwirksam gemacht, daß solche Zwangsideen jetzt nur noch selten von jemand als „Teufelseingebungen", „Versuchungen" u. dgl. aufgefaßt und sich zur Schuld angerechnet werden.

Versteht man unter Einsicht aber die Ablehnung der betreffenden Ideen, so ist diese „Einsicht" freilich erforderlich, damit ein Phänomen Zwangscharakter hat: denn lehnte das Subjekt das Phänomen nicht ab, so würde es sich ihm auch nicht gegen seinen Willen aufdrängen, es würde keinen Zwang fühlen, diese oder jene Funktion auszuüben, diese oder jene Zuständlichkeit ertragen zu müssen. Eine solche Ablehnung bedeutet aber unmittelbar an sich weder die Leugnung der Gedankeninhalte der abgelehnten Prozesse, noch gar die Einsicht, daß es sich um eine psychische Erkrankung handelt, sondern es bedeutet weiter nichts, als daß das Subjekt im Moment die betreffenden Prozesse nicht zu erleben, nicht zu vollziehen wünscht.

Durch das Fehlen der Einsicht wird also an dem primären Zwangscharakter eines Vorganges nichts geändert. Wohl aber gilt das Umgekehrte: die Einsicht vermag, weil sie den Willenswiderstand erhöht, das Zwangsmoment erheblich zu verschärfen.

Nehmen wir den Fall, daß jemand an der sich aufdrängenden Furcht leidet, es werde ihm ein Unglück zustoßen. Solange er sich nicht die völlige Grundlosigkeit dieser Furcht deutlich und permanent vergegenwärtigt, wird er zwar vielleicht auch unter ihrer sich aufdrängenden Intensität leiden und sich gegen sie wehren. Aber solange er sich dieser Angst mehr oder weniger irgendwie hingibt, sie teilweise akzeptiert, ist ihr

Zwangscharakter dadurch etwas gemindert. Nun aber klärt ihn der Arzt auf und der Patient sieht alles ein, es geht ihm ein Licht über seinen Zustand auf. Gleichwohl aber schwindet die Furcht nicht völlig, sondern sie bleibt und beharrt, nur daß er sich ihr jetzt nicht mehr hingibt, sondern mit aller Kraft gegen sie ankämpft: hat er damit keinen Erfolg, so steigert sich jetzt der Zwangscharakter der Angst erst recht: er kann sie nicht los werden, so sehr er es auch will und so ganz er auch ihre Grundlosigkeit einsieht.

So ist es gerade die Einsicht in die objektive Grundlosigkeit der Zwangsaffekte, die ihren Zwangscharakter so stark hervortreten läßt, indem sie den Willenswiderstand gegen sie erhöht.

Es würden demnach Westphals berühmte Definition der Zwangsvorstellung und ebenso die nahe verwandte Bumkes nicht vollkommen genügen, um zu charakterisieren, was Zwangsprozesse im weiteren Sinne sind.

Westphals Definition lautete: „Unter Zwangsvorstel-„lungen verstehe ich solche, welche bei übrigens intakter „Intelligenz und ohne durch einen Gefühls- oder affekt-„artigen Zustand bedingt zu sein, gegen und wider den „Willen der betreffenden Menschen in den Vordergrund des „Bewußtseins treten, sich nicht verscheuchen lassen, den „normalen Ablauf der Vorstellungen hindern und durch-„kreuzen, welche der Befallene stets als abnorm, ihm fremd-„artig anerkennt und denen er mit seinem gesunden Be-„wußtsein gegenübersteht[1])."

Bumke bemerkt ähnlich: „Zwangsvorstellungen sind „Vorstellungen, die, ohne daß ihre durchschnittliche oder durch „die Stimmung des Kranken verstärkte Gefühlsbetonung das „erklärt, unter dem subjektiven Gefühl des Zwanges in das „Bewußtsein treten, sich durch Willensanstrengungen nicht „verscheuchen lassen und deshalb den Ablauf der Vor-„stellungen hindern und durchkreuzen, obwohl sie vom „Kranken stets als ohne Grund dominierend und meist auch „als inhaltlich falsch und als krankhaft entstanden erkannt „werden[2])."

---

[1]) Westphal, Über Zwangsvorstellungen. Berliner Klinische Wochenschrift, 1877, Nr. 46 f.

[2]) A. a. O., S. 29.

Bumke sagt selbst: „Das ist die Westphalsche Definition in etwas anderer Formulierung."

Beide Definitionen enthalten mehr Bestimmungen als nötig sind und legen auf das Hauptmoment nicht hinreichend Gewicht. Die Definition hat vielmehr zu lauten: Psychische Zwangsprozesse sind solche, zu deren Vollzug das Subjekt sich gezwungen fühlt, d. h. die gegen sein Widerstreben im Bewußtsein auftreten bzw. verharren. Diese Definition sagt zugleich, daß es sich um ein spezifisches seelisches Erlebnis (des Sichgezwungenfühlens) handelt, das nicht auf andere reduzierbar ist. Ein Subjekt, das in allen seinen Funktionen sich aktiv, frei willkürlich fühlte, würde niemals ein Zwangsphänomen erleben, ebensowenig ein Subjekt, das überhaupt keines Willens fähig wäre, sondern allen seinen Funktionen gegenüber in stets vollkommener Passivität verharrte. Zum Zwangserlebnis gehört ein Subjekt, das eines Willens fähig ist und in dem auch Funktionen gegen seinen Wunsch auftreten oder perseverieren.

Die andere noch kürzere Bestimmung aber: ein Zwangsphänomen liegt dann vor, wenn Funktionen gegen den Willen des Subjektes perseverieren, sagt im Grunde nicht, was Zwangsphänomene sind, sondern nur, wann, unter welchen Umständen psychische Prozesse Zwangscharakter annehmen. Das Moment des Zwanges selbst widersteht einer eigentlichen weiteren Definition. Es ist ein Elementarphänomen, so daß es in Wahrheit nicht näher beschrieben werden kann. Man kann nur die Selbstwahrnehmung in die geeignete Richtung lenken, um es wahrzunehmen.

Was seine Klassifizierung anbetrifft, so steht es der Klasse der Gefühle am nächsten, es ist selbst etwas wie ein Gefühlsmoment: das Subjekt fühlt sich gezwungen, diese oder jene Funktionen zu vollziehen, in diesem oder jenem (Affekt-)Zustand zu verharren. Auch das, wozu sich das Subjekt gezwungen fühlt, ist natürlich stets wieder eine Ichbestimmtheit, eine Funktion oder ein affektiver resp. triebhafter Zustand.

Niemals bezieht sich das Zwangserlebnis auf einen objektiven Inhalt, sondern stets nur auf subjektive Vorgänge.

Die Begriffsbestimmung der Zwangsprozesse, die wir gaben, bezog sich auf Zwangsvorgänge im allgemeinen. Wir sahen, wie selbst Wahnideen unter der Form des Zwanges auftreten können.

Nichts aber hindert natürlich, auch noch unter den Zwangsfunktionen selbst verschiedene Gruppen aufzustellen und einige von ihnen als Zwangsvorstellungen, Zwangsvorgänge im engeren Sinne zu bezeichnen. Aber auch dann wird es sich noch immer um einen größeren Bereich von Erscheinungen handeln, als die zu engen intellektualistischen Definitionen ihn im Sinne haben. Alle die in den von Janet unter dem Namen der Psychasthenie beschriebenen Zuständen sich findenden Zwangserlebnisse müssen dabei berücksichtigt und umfaßt werden, also Zwangsgedanken, Zwangsvorstellungen, Zwangsaffekte und -triebe, ja wohl auch Zwangshalluzinationen. Als gemeinsames Merkmal dieser Vorgänge wird es angesehen werden können, daß die Kranken ein gewisses Bewußtsein ihrer Abnormalität besitzen, nicht nur hinsichtlich ihres Zwangscharakters, sondern auch hinsichtlich des Vorganges selbst, sei es auch nur seiner Intensität nach.

Vierzehntes Kapitel.

Die Grundstruktur der Spaltung des Ich.

Um einen möglichst klaren Einblick in die innere Struktur der Spaltungsphänomene zu erlangen, gehen wir von den einfachsten Fällen aus.

Der Grundfaktor sind, wie sich bei näherer Betrachtung ergibt, durchgängig Zwangsvorgänge.

Auch die Zwangsvorgänge waren, genau wie die gegebenen nur passiven, aber noch nicht zwangsmäßig sich aufdrängenden Prozesse, durchaus ichhafter Natur. Beide unterscheiden sich von den willkürlichen Akten nur durch die Form ihres Auftretens; beide treten ohne Willenserlebnis auf. Die passiven Vorgänge rollen vor den Augen des zuschauenden Subjektes ruhig und ungestört ab, gegen die Zwangsfunktionen kämpft es, aber erfolglos.

Das gewöhnliche Vorurteil meint aber, daß alle Akte, die Akte des Ich sein sollen, notwendig willentlich vollzogen sein müßten. Und überall, wo es über die Selbstanalyse die Oberhand hat, führt es deshalb, sobald der nicht-aktive Charakter von einzelnen Funktionen prononziert hervortritt, zu der Angabe: „Es denkt in mir"; anstatt daß es heißen müßte: „Ich erlebe passive Akte in mir", resp. „Ich fühle mich zu diesen und jenen Gedanken gezwungen".

Dieser Aussage begegnet man überaus häufig. Nicht in der Weise meist, daß sie die alleinige wäre, die Selbstkritik ist doch fast immer eine so große, daß das Subjekt nicht völlig vergißt, daß auch das Zwangsdenken sein Denken ist, aber zwischendurch mischt sich leicht jener Ansatz zu einer Abtrennung des passiven Denkens vom eigenen Ich ein.

„Beaucoup de malades racontent au médecin que, par instants, leur „tête travaille d'elle même; une foule d'idées se forment, s'appellent, s'asso- „cient: conversations où le malade est lui-même acteur et spectateur,

„rêveries vagues, faits mnésiques plus ou moins récents, événements de „nature banale que le malade se raconte lui-même[1])."

Ebenso erklärt Ti.: „Hintereinanderweg kommen oft Selbstmordideen. „Gegen meinen Willen in einem fort. Zu gewissen Zeiten kommen hinter- „einanderweg mir Gedanken darüber, Grübeln: ‚Weshalb ich mich nicht „sehr erhitzt ins Meer stürze, weshalb ich mir keinen Revolver kaufe usw.'. „Unter anderem versuchte er so zuweilen letzte psychische Vorgänge zu „definieren."

„‚Ich weiß', bemerkt er, ‚daß das etwas Widersinniges ist. Man kann „nicht fragen: Was ist der Schmerz? Niemand kann definieren: Was ist „rot und blau usw. Trotzdem wollte ich mir das immer wieder klar machen, „wie es damit wäre'. — Ferner bemerkt er einmal: ‚Es fängt (bei Dumpf- „heit und Benommenheit) an in mir zu grübeln'. Auf die Frage: ‚Wor- „über?' antwortet er: ‚Über die Krankheit wohl selber'. ‚Es geht so sachte „weg.' Er kämpft dagegen an, deshalb sagt er auch, ‚es fängt an . . .' „Es sei ein direktes fortgesetztes Grübeln in folgender Weise: ‚Ich fühle „mich krank, es ist sonderbar, vielleicht noch fünf Jahre warten, einmal „muß es doch werden. Dann trage ich selbst einem Arzte vor, wie mir „ist, obwohl ich es gar nicht will[2])'."

Ein Kranker Janets sagt ähnlich: „Il me semble que je n'y suis pour „rien, ce n'est pas moi, qui pense, qui choisis les sujets de ces pensées, „c'est quelque chose qui pense en moi, et je me borne à sentir ce que „l'on pense dans ma tête[3])."

Auch in bezug auf bloß passiv, nicht eigentlich als Zwang erlebte Vorstellungen finden sich solche Aussagen. Der Dichter Gontscharow sagte von sich: „Schon oft ist es mir vorgekommen, als seien das nicht meine Gedanken, sondern als schwebe dies alles um mich her und ich brauche nur hin zu sehen[4])."

Lamartine sagte sogar: „Je ne pense jamais, ce sont mes idées qui pensent pour moi[5])." Ebenso bemerkt Lichtenberg allgemein, man sollte eigentlich stets statt ‚ich denke' sagen ‚es denkt in mir'. Diese Bemerkung hat ihre Ursache offenbar in der außerordentlichen Häufigkeit rein passiver Denkakte bei Lichtenberg, die ihn auch zu dem großen Aphoristiker gemacht hat. „Wenn ich über etwas schreibe, so

---

[1]) Hesnard, Les troubles de la personnalité, Paris 1909, S. 91 f.

[2]) Journal f. Psychol. u. Neurol., Bd. VIII.

[3]) Zitiert bei Hesnard, Les troubles de la personnalité, Paris 1909, S. 94.

[4]) Zitiert bei Dilthey, Einbildungskraft und Wahnsinn, S. 26 und 28, Ölzelt-Newin, a. a. O., S. 41.

[5]) Zitiert bei G. Séailles, Le génie dans l'art, nach Conférence de M. E. Legouvé in Le Temps, 19. IX. 1876.

kommt mir das Beste immer so zu, daß ich nicht sagen kann woher [1])".

Nun aber können die ‚Erklärungsideen' der Kranken noch einen Schritt weiter gehen: das Zwangsdenken wird einem anderen Subjekt zugeschrieben. Aus dem ‚es' wird ‚er' (resp. ‚sie'). Es heißt nicht mehr: ‚es denkt in mir', sondern statt dessen entsteht die Aussage: ‚es ist noch eine zweite Person in mir, die denkt usw.' Aber auch diese Angabe wird dann gewöhnlich von den beiden bisher angegebenen gekreuzt: ‚ich denke zwangsmäßig' und ‚es denkt in mir'.

Diese Art der Entstehung des Doppelheitsbewußtseins, daß neben der ersten spontanen Gedankenreihe noch zwangsmäßig eine andere nebenher läuft, ist überaus häufig.

„On me discute en dedans, c'est comme s'il y avait en moi deux personnes", sagt Pr. [2]).

Desgleichen sagt eine Kranke Séglas': „Es kommt mir vor, als wenn „ich doppelt bin, ich fühle in mir zwei sich bekämpfende Gedankenreihen: „eine davon ist wohl meine eigene, sie versucht Überlegungen, aber ohne „Erfolg; eine andere hat sich mir irgendwie aufgedrängt und ich erliege „ihr stets. Das Ende von alledem ist stets, daß ich mich nicht mehr er„kenne, meine Gedanken verwirren sich und ich kann schließlich nicht „mehr Wahr und Falsch unterscheiden [3])".

„Je suis comme dédoublé, je me donne un spectacle à moi-même." „C'est comme s'il y avait en moi deux moi, l'un pense sur la vie un tas „de choses auxquelles je ne pensais jamais, l'autre répète: pourquoi faire „toutes ces bêtises [4])."

„J'ai deux moi, l'un malade qui rumine perpétuellement les mêmes „pensées angoissantes, l'autre sain qui voudrait repousser les suggestions „du premier, mais qui n'y peut réussir [5])."

„Il a le sentiment qu'il y a en lui deux personnalités distinctes, l'une „qui pense et agit malgré sa volonté, l'autre qui assiste impuissante aux „agissements déraisonnables de la première [6])."

Mme B. gibt an: „„Vous allez vous moquer de moi, dit-elle, ma tête „travaille tout le temps, et tout le temps, je me regarde, en me trouvant „stupide, malade, bonne à mettre aux fous. C'est ma personne folle qui me „dérange, car je ne crois pas à toutes ces machines-là. J'essaie de prendre „le dessus en luttant, je m'efforce de penser à autre chose, de me re-

---

[1]) Ausgew. Schriften (Reklam), S. 147.

[2]) Janet, Les obsessions et la psychasthénie, Paris 1903, Bd. I, S. 312.

[3]) Séglas, Leçons cliniques sur les maladies mentales, Paris 1895, S. 122.

[4]) Janet, a. a. O., Bd. I, S. 312.

[5]) Fall von Pitres et Régis, zit. bei Hesnard, a. a. O., S. 98.

[6]) Ebenda, S. 99.

„présenter quelque chose d'important, mais il n'y a pas moyen d'y tenir, „il faut que je dise des bêtises, sans quoi je m'en irais, je me trouverais „mal.' Elle a le sentiment qu'elle est dédoublée; le contenu de ces ob„sessions varie très souvent, mais la personne malade est toujours la „même, anxieuse, s'occupant de futilités ridicules, sans cesse renouvelées. „,Pendant qu'en moi-même je me dis: Ce que tu t'imagines là est ridicule, „idiot. Le docteur va encore te gronder. Si tu continues, tu ne guériras „pas. Mais c'est plus fort que moi: ce n'est pas moi qui fais toutes ces „bêtises. Je suis double[1])'."

Von X. Y. heißt es: „Im Alter von zehn Jahren fing er in stillen „Augenblicken mit einer allmählich zur Gewohnheit werdenden Beständig„keit an, die Buchstaben der Worte zu zählen, indem er sie sich ge„wöhnlich geistig in Gestalt von Druckbuchstaben vorstellte. In der ersten „Zeit bemerkte er es mit Erstaunen und wurde etwas ängstlich, denn die „Erscheinung drängte sich ihm auf; in diesem Augenblick gab es einen, „obschon nur flüchtigen Kampf zwischen seinem Ich und dieser über„flüssigen automatischen Aktivität, die er immer mehr Boden gewinnen „fühlte. Nach und nach gewöhnte er sich dann an diese Tendenz in ihm, „die jetzt nach 15 Jahren ihren antagonistischen Charakter verloren hat. „Aber er fühlt sehr gut, daß er den ganzen Tag über unaufhörlich — außer „in der Nacht, wo der Schlaf diese seltsame Denkarbeit zur Ruhe kommen „läßt — in Verdopplung begriffen ist; er fühlt sehr gut, daß, während er „sich mit seinen Kameraden unterhält, handelt und sich den alltäglichen „laufenden Bewegungen und Tätigkeiten überläßt, eine durchaus bewußte, „aber automatische Aktivität mit erstaunlicher und unermüdlicher Ge„schwindigkeit in ihm arbeitet[2])."

Von B. berichtet Régis: „Tausend absurde schreckliche Gedanken „bieten sich seinem Geist dar, die alle mehr oder weniger darauf hinaus„laufen, daß er ein Mörder sei oder daß er eines Mordes fähig sei. Er „verbringt seine Zeit damit, über diese lächerlichen Ideen nachzudenken, „die ihn ängstigen. Er hat das deutliche Gefühl, . . . daß er doppelt ist „und zwei Personen in ihm sind; das vernünftige Ich, das die Dinge be„urteilt und ihn für krank, verdreht erklärt, das kämpft und ihn aus diesen „Grübeleien herauszureißen sucht, und das kranke, verderbte Ich, das das „erste auf Augenblicke in Momenten angstvoller Krisen überwuchert und „dann seinen Geist ganz in Anspruch nimmt. ‚Ich versuche zu kämpfen, „ich kann nicht, es ist stärker als ich. Die kranke Person ist stark, sie „gewinnt die Oberhand, sie lenkt meinen Geist, der dann wie der eines „Kindes oder eines Feiglings ist . . .[3])'."

In einem Falle Hesnards wiederum heißt es: „Jedesmal, wenn sie „Messer sieht, kommt ihr der Gedanke, sie könnte ihre Umgebung da„mit ermorden, besonders, und fast immer, die ihr Teuersten, ihre Eltern . . . „Sie kämpft hartnäckig gegen diese Zwangsidee, die sich in ihrem Geist „immer fester verankert hat und die sie grausam quält; je länger die Zwangs-

[1]) Fall von Hesnard, Les troubles de la personnalité, Paris 1909, S. 156 f.
[2]) Fall von Régis, bei Hesnard, a. a. O., S. 167 f.
[3]) Ebenda, S. 95 f.

„vorstellung dauert, um so deutlicher ist für sie das Bewußtsein, daß sie „doppelt sei, daß sie zwei Leben in sich habe, zwei Personen, die sich „bekämpfen: eine böse und lächerliche, die ihren Geist momentan und un- „vollständig im Augenblick der Anfälle beschäftigt, und eine andere ver- „nünftige, die meistens trotz aller Anstrengungen ohnmächtig ist. ‚Nicht „ich bin es, die ich diese Idee habe, die mich quält und mir ungeheuer- „lich erscheint, die in mir denkt und mich ein Verbrechen begehen lassen „will; sie unterdrückt mich, ja sie löscht mich manchmal geradezu aus. „Woher stammt sie? Es ist eine andere Frau, die ich in mir fühle[1])'."

Hiermit hätten wir einen Teil der Aussagen über innere Spaltung getroffen. Es handelt sich in ihnen also um zwei Gedankenketten, von denen die eine automatisch resp. zwangsmäßig neben der normalen herläuft. Es liegen also keineswegs wirklich zwei Iche vor oder eine Spaltung des Subjekts, sondern es bestehen eben lediglich zwei verschiedene Funktionsreihen, wo das normale Individuum nur eine hat. Es ist das die einfachste Form der Ichspaltung.

Die Frage ist aber, ob diese Erklärung in allen Fällen, wo wir der Aussage begegnen: es ist mir, als wäre ich doppelt, als hätte ich zwei Iche in mir, zutrifft und genügt oder ob es noch andere Grundlagen für die Entstehung dieser seltsamen Illusion gibt.

Das ist in der Tat der Fall.

In den umfangreichen Selbstzeugnissen, die manche ekstatische Mystiker des Mittelalters uns über ihre Zustände hinterlassen haben und mit denen wir im zweiten Band noch ausführlich bekannt werden werden, finden sich auch einzelne Aussagen über zeitweilige innere psychische Doppelheit, die auf andere Ursachen als ein passives „Nebendenken" zurückgeht.

Zunächst seien einige Stellen aus Schriften der heiligen Therese herangezogen[2]) (sie sind neben denen Augustins psychologisch bei weitem die wertvollsten aus der ganzen christlichen Religionsgeschichte), die ebenfalls von einem höchst eigentümlichen inneren Zwiespalt in der Psyche sprechen. Therese (und auch andere Mystiker) drückt dies Erlebnis in ihrer theologischen Sprache mehrfach so aus, daß sie sagt:

---

[1]) Ebenda, S. 173.

[2]) Die deutsche Übersetzung im folgenden im Anschluß an die von L. Clarus, Regensburg, 1851, unter Mitbenutzung der von Köln, 1732. Der Originaltext ist verglichen nach der Ausgabe Madrid, 1778.

‚Die Seele sei gleichzeitig Martha und Maria.‘ Das will sagen, daß das Ich sich gleichzeitig in tätig-geschäftiger Verfassung und in ruhiger, tiefer Gefühlskontemplation befinde, was sich normalerweise ausschließt.

Daß die diesbezüglichen Angaben Thereses vollen Glauben verdienen, geht einmal daraus hervor, daß sich gleichartige Angaben auch bei anderen Ekstatikern finden und daß die Gesamtheit ihrer Schriften keinen Zweifel darüber läßt, daß sie von eminenter analytisch-psychologischer Begabung gewesen ist. (Es hängt dieselbe mit ihrem psychastenieartigen Zustande aufs engste zusammen.)

An der sogleich zu zitierenden Stelle war, wie erklärend bemerkt sei, kurz zuvor von einem Gefühl permanenter Anwesenheit Gottes die Rede[1]), das auf den höchsten Stufen vom Ekstatiker erreicht werden könne, dasselbe sei freilich nicht von gewaltiger Intensität (wie das von anderen Zuständen gilt); zu einer solchen wachse es vielmehr nur zeitweise und passiv an.

„Es ist dies ohnehin eine große Barmherzigkeit, daß er (Gott) nie von „ihr weicht . . . Es scheint, als wolle seine Majestät hier die Seele durch „diese wunderbare Gegenwart in ihr zu noch größeren Dingen fähig „machen, denn ohne Zweifel wird sie dadurch in ihrem Fortschritt sehr „gefördert, auch darin, daß sie die Furcht vor anderen Gnaden verliert, „die Gott ihr, wie angegeben, erwies. — Und so ist es auch geschehen; „denn in jeder Hinsicht erfuhr sie innere Förderung und es kam ihr vor, „daß das Wesen ihrer Seele[2]), welche Widerwärtigkeiten und „Geschäfte sie auch haben mochte, sich niemals aus diesem „Aufenthaltsorte entfernte (= daß diese Gefühlslage sich ständig er„hielt), derart, daß es ihr schien, daß zwischen ihr und ihrer Seele eine „Teilung und ein Unterschied stattfinde; und als sie bald nachher, nach„dem Gott ihr diese Gnade erwiesen, große Trübsale hatte, beklagte sie „sich darüber in der Art wie Martha, als sich dieselbe über Maria beklagte „und dieser einige Male vorwarf, sie genösse immer diese Gefühlsruhe „nach ihrem Gefallen und ließe sie in so großen Beschwernissen und Be„schäftigung stecken, daß sie in der Gesellschaft nicht teilnehmen könne. „Dies wird euch, meine Töchter[3]), eine Torheit scheinen, aber es begibt sich

---

[1]) Die Analyse der betreffenden Phänomene, ebenso wie die der ‚Einigung der Seele mit Gott‘, wird im zweiten Bande gegeben werden.

[2]) Ein Ausdruck, der mit der psychologischen Terminologie der Mystiker, speziell Thereses zusammenhängt. Das ‚Wesen‘ oder wie andere Mystiker sagen, das ‚Zentrum‘ der Seele, das ‚Fünklein‘, bezeichnet das ‚Innerste‘ des Menschen, wie wir heute sagen. Über die Entstehung dieser Termini und ihren psychologischen Sinn vgl. den II. Band.

[3]) Die „Seelenburg“ ist für die Nonnen eines Klosters geschrieben.

„in der Tat also; denn, obgleich es sich versteht, daß die Seele vollständig „unteilbar vereint ist, ist doch dasjenige, was ich gesagt, keine Täuschung, „sondern der gewöhnliche Fall[1])."

(„Y ansi fue, que en todo se hallaba mejorada, y le parecia, que por „trabajos, y negocios que tuviesse, lo essencial de su alma jamás se mo- „vida de aquel aposento de manera, que en alguna manera le parecia „havia division en su alma; y en andando con grandes trabajos, que poco „despues de que Dios le hizo esta merced tuvo, se quexaba della, á manera „de Marta, quando se quexó de Maria, y algunas veces la decia, que se „estaba ella siempre gozando de aquella quietud á su placer, y la dexa „á ella tantos trabajos, y ocupaciones, que no la puede tener compañia.

„Esto os parecerá, Hijas, desatino, mas verdaderamente passa ansi, „que (aunque se entiende que el alma está toda junta) no es antojo lo que „he dicho, que es muy ordinario").

Andere Stellen verwandter Art sind die folgenden:

„Zuweilen, vielleicht aber auch sehr oft, nimmt die Seele wahr, daß „nur ihr Wille[2]) allein sich in der Einigung befindet, und erkennt sehr klar „(so scheint es mir wenigstens), daß der Wille ganz mit Gott beschäftigt „ist . . . Die beiden anderen Seelenkräfte sind frei für Verrichtungen und „Tätigkeiten zum Dienst Gottes; kurz, hier sind Martha und Maria „zusammen."

„Ich fragte den Pater Franziskus, ob hierin wohl irgend eine „Täuschung stattfinde, weil es mich in Verwunderung gesetzt hatte. Er „sagte mir, diese Erscheinung sei sehr häufig[3])."

„. . . Man soll nicht meinen, die Kräfte, Sinne und Leidenschaften „seien immer in diesem Frieden. Die Seele ist es zwar[4]). Aber in den „anderen Wohnungen[5]) fehlt es nicht an Zeiten des Kreuzes, der Trübsal „und Mühen, aber sie sind derart, daß die Seele nicht aus ihrem Frieden „kommt, und das ist der gewöhnliche Fall. Wenn nun dieser Mittelpunkt „unserer Seele oder dieser Geist ein so schwer zu beschreibendes, als zu „glaubendes Ding ist, so fürchte ich, meine Schwestern, mein Unvermögen, „euch die Sache verständlich zu machen, werde euch in Versuchung „führen, das nicht zu glauben, was ich sage. Es ist ja schwer be- „greiflich zu sagen, es gäbe Trübsale und Schmerzen und die „Seele befinde sich dabei doch in Frieden[6])." („. . . porque decir „que hay trabajos, y penas y que el alma se está en paz, es cosa difi- „cultosa").

---

[1]) Heilige Theresia von Jesus, Sämtliche Werke, deutsch, Regensburg 1851, Bd. III, S. 391 f. (Aus „Die Seelenburg".)

[2]) Der Terminus Wille (voluntad) umfaßt bei Therese auch das Gefühlsleben. Ihre psychologischen Grundanschauungen basieren auf der Dreiteilung Augustins: memoria, intellectus, voluntas (vgl. Windelband, Geschichte der Philosophie, § 22, 5. Aufl., Tübingen 1910).

[3]) Heilige Therese, a. a. O., Bd. IV, S. 51.

[4]) S. o., das „Wesen" der Seele.

[5]) D. h. in den übrigen „Teilen" des Ich.

[6]) Ebenda, Bd. II, S. 404. (Die Seelenburg, 7, Wohnung, 2. Kap. Ende.)

„Es handelt sich hier um eine sehr häufige Art der Einigung (mit „Gott), die auch mir von Gott geschenkt ist. Da sie mich in ein sehr „großes Erstaunen versetzt hat, so will ich an dieser Stelle davon sprechen ... „Die Seele sieht ganz klar und fühlt es tief, daß der Wille hier ganz und „gar mit Gott verbunden ist, und sie genießt in tiefem Frieden die Wonnen „dieser engen Vereinigung, während der Verstand und das Gedächtnis hin- „reichend Freiheit behalten, um sich beschäftigen und mit Dingen der „Barmherzigkeit abgeben zu können. Dieser Zustand ist, obwohl er ganz „derselbe zu sein scheint, doch zum Teil von dem Gebet der Ruhe[1]) „unterschieden, von dem ich früher gesprochen habe; denn dort ist die „Seele in solcher Verfassung, daß sie sich, solange sie diese heilige Muße „und Ruhe der Maria genießt, sich weder rühren noch bewegen mochte; „in diesem Gebetszustande dagegen kann sie zugleich auch Martha sein. „Sie übt sich also gleichsam gleichzeitig im tätigen und beschaulichen „Leben; sie kann den Werken der Barmherzigkeit obliegen und den Ge- „schäften, die sich für ihren Stand geziemen, auch dabei lesen. Doch sind „solche Personen ihrer selbst nicht völlig mächtig und merken wohl, daß „der beste Teil ihrer Seele anderswo ist. Es geht ihr, wie einer Person, „die sich mit einer anderen unterhält und die, wenn sie hört, daß noch „ein Dritter zu ihr zu sprechen beginnt, nach beiden Seiten nur unvoll- „kommen aufmerken kann. Die Seele fühlt mit Freude und Glück, daß „sie so geteilt ist, sie hat davon eine sehr klare Vorstellung und dieser „Zustand bereitet sie wunderbar dazu vor, die Süßigkeiten eines so tiefen „Friedens zu genießen, sobald sie sich allein und frei von jedem Geschäft „sehen wird[2])".

„ ... Manchmal, ja sogar meines Erachtens oft, begleitet Gott dieses „Gebet mit einer anderen Gnade[3]), die sehr schwer begreiflich ist, wofern „man sie nicht oft erhalten hat ... Wenn das Gebet der Ruhe groß ist, „so dauert es manchmal, ohne Unterbrechung, einen oder sogar zwei „Tage ... Überläßt man sich dann irgend einer äußeren Beschäftigung, „so sieht man deutlich, daß die Seele zwar ganz dabei ist, daß aber der „Führer, d. h. der Wille fehlt, der meines Erachtens dann mit Gott ver- „einigt ist. Was die anderen Fähigkeiten der Seele betrifft, das Gedächt- „nis und den Verstand, so sind sie frei und aktiver, mächtiger als je, aber „nur soweit es sich um den Dienst Gottes handelt; denn was die welt- „lichen Dinge anlangt, so sind sie wie von Ohnmacht und Nichtigkeit ge- „schlagen ... Der Wille beschäftigt sich mit seinem Werk, d. h. mit der „Kontemplation[4]); der Verstand und das Gedächtnis versehen den Dienst „Marthas[5])".

---

[1]) Eine Vorstufe der Ekstase.

[2]) Selbstbiographie, Kap. XVII.

[3]) „Gnaden" nennen die Ekstatiker alle passiven Seelenprozesse, die in den zur Ekstase führenden Zuständen eintreten.

[4]) Auch diese „Kontemplation" ist natürlich nicht der normale von uns als Kontemplation bezeichnete Vorgang, sondern sie liegt weit darüber hinaus.

[5]) Weg der Vollkommenheit, Kap. XXXII.

Poulain weist darauf hin, daß auch Marie de l'Incarnation dieses Phänomen gezeigt hat:

„La vénérable Marie de l'Incarnation, ursuline, est un exemple frap-
„pant de ce double état d'âme. Elle avait une activité extérieure remar-
„quable et montrait de grands talents ‚dans les acts mécaniques, les bro-
„deries et la peinture'. Or, son fils nous dit: ‚Il semblait, au dire des
„pères jésuites ses directeurs, qu'elle eût deux âmes, dont l'une était
„aussi unie à Dieu que si elle n'eût rien autre chose à faire qu'à con-
„templer, et l'autre aussi attachée aux affaires extérieures que si elle s'y
„fût occupée tout entière[1]'."

Ebenso gehört der folgende moderne Fall, der Poulain selbst begegnet ist, hierher:

„Une personne que j'avais à examiner écrivait: ‚J'ai ce sentiment
„d'une manière très vive. Il y a en moi une partie inférieure qui vit sur
„la terre, travaille, souffre, est tentée; puis une autre qui habite en haut,
„très loin, dans une paix inaltérable, et contemple avec étonnement et
„compassion la partie inférieure. Tel l'habitant d'une forteresse voit les
„ennemis dans la plaine, mais se sent presque complètement à l'abri[2]'."

Auch Johann vom Kreuz hat Zustände innerer Spaltung erlebt.

„Wenn die göttlichen Gnaden dem Geist allein zuteil werden, so ge-
„schieht es zuweilen, daß in dem Moment, wo dieser Vorgang eintritt, die
„Seele sich, ohne diese geheimnisvolle Sache zu begreifen, über den
„unteren Seelenteil erhoben sieht, so daß sie sich in ihrem Innern wie
„zwei verschiedene Wesen vorkommt, von denen das eine nichts mit
„dem anderen gemein zu haben scheint, derart sind sie durch einen un-
„geheueren Zwischenraum getrennt. Und bis zu einem gewissen Grade ist
„es so, denn da die Verhaltungsweise der Seele mehr göttlicher als mensch-
„licher Art ist, so ist der niedere Seelenteil ihr völlig fremd[3]."

(„Quando acaece, que a quellas mercedes se le hazen al alma en
„zelada, que en solo en espiritu, suele en algunas dellas el alma verse, sin
„saber como es aquello, tan alexada, segũ la parte Superior de la porcion
„inferior, que conoce en si dos partes tan distantes entre si, que le parece
„no tiene que vêr la una con la otra, pareciendole que estàlmuy remota,
„y apartada de la una. Y à la verdad; en cierta manera assi lo està:
„porque segun la operacion que entonces obra, que es toda espiritual, no
„comunica en la parte Sensitiva.")

Genau von derselben Art ist der Zustand der Mme de la Mothe-Guyon gewesen.

---

[1]) Poulain, Des grâces d'oraison, Paris 1904, S. 279.

[2]) Poulain, a. a. O., S. 280.

[3]) Sämtliche Schriften des Johannes vom Kreuz übersetzt von G. Schwab, Sulzbach 1830, Bd. I, S. 608. (Dunkle Nacht der Seele, Buch II, Kap. XXIII.) Spanischer Text nach der Ausgabe: Ivan de Cruce, Obras, Madrid 1672, Bd. I, S. 383 f.

„Ihr (der Seele) Frieden ist so unveränderlich und unzerstörbar, daß „nichts auf der Welt noch in der Hölle ihn auch nur einen Augenblick „beeinträchtigen kann. Die Sinne sind stets für Leiden empfänglich. „Wenn sie aber auch damit überhäuft sind und wie Kinder darunter auf„schreien, fragt man eine solche Person und prüft sie sich, so wird sie „doch durchaus nichts finden, was leidet: unter all den schweren Schmerzen „sagt sie: ‚ich leide nicht' . . ., infolge des göttlichen Zustandes und der „Seligkeit, die sie im innersten Zentrum oder im höchsten Seelenteile emp„findet. — Es findet dann eine so völlige und vollkommene Trennung zwischen „den beiden Seelenzonen, der unteren und der oberen statt, daß sie wie „Fremde, die sich nicht kennen, nebeneinander leben; und die äußerste „Pein verhindert nicht den vollkommensten Frieden, Ruhe und Freude „und Unbeweglichkeit des oberen Seelenteiles; wie andererseits die Freude „und der göttliche Zustand (der oberen Seelenzone) nicht ein heftiges Leiden „der unteren verhindert, beides, ohne daß irgend welche Mischung oder „Verschmelzung eintritt[1])."

Eine Äußerung Liguoris über die Art, wie die zu permanenter „Seeleneinigung mit Gott" gelangten Personen in ihnen aufsteigende unheilige menschliche Regungen empfinden, legt ebenfalls nahe, daß diese Spaltung bei den Ekstatikern recht häufig gewesen ist.

„In diesem Zustande erblickt die Seele, wenn die menschlichen Ge„fühlszustände[2]) in ihr auftreten, dieselben zwar, aber ohne darüber betrübt „oder in Qual zu sein, ganz wie ein Mensch, der über den Wolken ist, „unter sich den Sturm toben sieht, ohne selbst davon tangiert zu werden[3])."

Der Grundtatbestand, der in allen diesen Fällen vorliegt, ist der, daß zwei verschiedene Gefühlszustände gleichzeitig bestehen. Während der normale Vorgang der ist, daß, wenn das Subjekt in eine veränderte Gefühlslage hineingerät, die bisherige erlischt oder beide mit einer anderen verschmelzen, geschieht das in den hier vorliegenden Fällen nicht, die erste Gefühlslage bleibt bestehen, obwohl eine neue hervorgetreten ist, auch vereinigen sich beide nicht miteinander, sondern beide koexistieren offenbar nebeneinander.

Das Subjekt befindet sich gleichzeitig in zwei verschiedenen Gefühlslagen oder genauer, mit einem „Teil" seines Wesens

---

[1]) de la Mothe-Guyon, Oeuvres complètes. Bd. XXIII (Les torrents), S. 254, vgl. S. 269.

[2]) Der Zustand der „permanenten Seeleneinigung mit Gott" besteht im wesentlichen aus im Normalzustande kaum andeutungsweise gelegentlich sich findenden eigentümlichen Gefühlen.

[3]) Liguori, Homo apost., Append. I, No. 18, zitiert bei Poulain, a. a. O., S. 280.

ist es in dieser Stimmung, mit einem andern in einer davon verschiedenen.

Dieser Tatbestand ist das emotionale Gegenstück zu der intellektuellen Spaltung, die uns oben entgegentrat. Auch von ihm aus kommt es, sobald das Subjekt zu intellektuellen Täuschungen neigt, leicht zu der Illusion, daß es ihm scheint, als bestehe es aus zwei Ichen, zwei Seelen. Es handelt sich nicht um ein Doppeldenken, sondern ein Doppelfühlen. Bei genauerer Analyse freilich ergibt sich, daß gleichzeitig auch ein Doppeldenken vorliegt, insofern beiden Gefühlsreihen intellektuelle Vorgänge zugrunde liegen. Doch tritt die intellektuelle Spaltung für die Aufmerksamkeit ganz zurück hinter der Gefühlsspaltung.

Es kann keine Frage sein, die Tatsache der Gefühlsspaltung führt über die auch unter denen, die den Subjektsbegriff nicht einer vermeintlich naturwissenschaftlichen Psychologie zum Opfer gebracht haben, herrschende Ansicht hinaus, daß das Ich sich sozusagen nur in einem einzigen Zustande befinden kann, daß die Gefühle stets zu einer Einheit verschmelzen.

Lipps hat diese Lehre dahin formuliert:

„Gleichzeitige Gefühle stehen nicht nebeneinander wie „zwei gleichzeitig gehörte Töne oder zwei nebeneinander ge„sehene Farben, sondern sie sind, als Bestimmtheiten des „einen Ich, Seiten oder unterscheidbare Qualitäten eines Ge„samtgefühls[1])."

Was diese Worte meinen, ist identisch mit dem von Wundt sogenannten Prinzip der Einheit der Gefühlslage.

„Dasselbe besteht darin, daß in einem gegebenen Moment „stets nur ein Totalgefühl möglich ist, oder, wie wir es auch „ausdrücken können, daß alle in einem gegebenen Moment „vorhandenen Partialgefühle schließlich zu einem einzigen „Totalgefühl verbunden sind[2])."

Diese Sätze drücken ohne Zweifel Erfahrungstatsachen des normalen psychischen Zustandes aus. Indessen ist es unrichtig, wenn diese Lehren zu sehr verallgemeinert werden oder gar zu einem metaphysischen Prinzip umgebildet werden. Die oben mitgeteilten Berichte zeigen, daß es in Ausnahmefällen auch

---

[1]) Lipps, Leitfaden der Psychologie, 1. Aufl., S. 249.

[2]) Wundt, Grundriß der Psychologie, 6. Aufl., S. 202.

anders sein kann. Es ist nicht unbedingt erforderlich, daß die Gefühle sämtlich zu einem einheitlichen Totalgefühl verschmelzen. Es kann das Prinzip der Einheit der Gefühlslage in pathologischen Fällen auch durchbrochen werden. Und zwar geschieht das in den zitierten Fällen in der Weise, daß zwei affektive Phänomene höherer Ordnung unvereint nebeneinander bestehen; denn als Elementargefühle kann keiner der beiden Zustände angesehen werden, es handelt sich um Totalgefühle.

Doch kommen Spaltungsphänomene auch bei einfacheren Gefühlen vor. Derartige Fälle, in denen weniger komplexe Gefühlszustände sich isolierten, scheinen die folgenden gewesen zu sein, die Ka. berichtet.

„Der ganze Vorgang wirkte höchst deprimierend. Ich ärgerte mich „geradezu wütend darüber. Doch schien der Ärger nicht die ganze Persön-„lichkeit zu ergreifen, zum Teil blieb die im Laufe der letzten Woche ein-„getretene Ruhe erhalten. Überhaupt hatte der Ärger etwas Fremdartiges „an sich, als ob er nicht völlig zu mir gehörte. Auch war die Fähigkeit „ihn willentlich zu unterdrücken, sehr erheblich herabgesetzt. Auch in der „Nacht und am nächsten Tage trat er noch mehrere Male von selbst auf[1])."

„Es bestand wieder Spaltung des Ich, zwei verschiedene Gefühls-„lagen kämpfen miteinander, durchschlingen sich gleichsam im Bewußt-„sein[2])."

„Ich habe heute Abirrung der Gefühle. Die Gefühle, die in mir auf-„treten, erkenne ich ihrer Qualität, ihrem ganzen Wesen nach als qualitativ „identisch mit den meinigen, aber sie stehen doch in einem gewissen Ab-„stand von mir, sind peripher." (25. III. 05.)

Derartige relativ einfache, abgespaltene Gefühlsvorgänge scheinen aber bei weitem nicht so lebhaft wie die Koexistenz von Totalzuständen dem Subjekt den Gedanken aufzudrängen, daß es ein „Doppelich" sei. Es ist das eine einfache Folge davon, daß derartige einfachere Gefühle niemals ein voller Ersatz für ein volles Personalgefühl sind; es zeigt sich das ja auch bei den Depersonalisierten: den psychologischen Effekt der Hemmung des Lebensgefühles vermögen auch gelegentliche stärkere einseitige Affekterregungen nicht auszugleichen.

Eine noch größere Illusionswirkung, aus zwei Ichen zu bestehen, als sie von den bisher genannten Fällen ausgeht, tritt ein, wenn die Zwangsphänomene sich noch häufen.

---

[1]) Journ. f. Psychol. u. Neurol., Bd. VII, S. 267.

[2]) Ebenda, Bd. VIII, S. 61.

Je ausgedehnter die sekundären Prozesse werden, je mehr sich neben dem normalen Seelenleben (das freilich stets mehr oder weniger beeinträchtigt und in seiner freien Entfaltung gestört zu werden pflegt) sozusagen noch ein zweites zwangsmäßiges als Schmarotzer im Bewußtsein entwickelt, desto schauerlicher wird der Zustand und die Illusion, aus zwei Personen zu bestehen, nimmt überaus zu.

Zunächst zwei Beispiele noch relativ milder derartiger Zustände.

Der erste Fall stammt von Grasset:

„Eine übrigens sehr intelligente Kranke hat mir gewisse Einzelheiten „eines Delirs, das sie im Verlauf eines Typhusfiebers erlitt, wie folgt mit„geteilt: ‚In sehr seltsamer Weise blieb ein Teil meines Gehirns von allem „unberührt. Das Delirium war gekommen und ich hörte mich ganz laut „unvernünftige Reden aussprechen, während ein Teil meines Gehirns sehr „ruhig war, wie in klarem Mondenlicht gebadet. Die Verdopplung der „Persönlichkeit war vollständig. Aus jener ruhigen Zone lud mich eine „Stimme zur Ruhe. Ich hörte die besorgten Worte meiner Umgebung, das „Schluchzen meiner Schwester, meines Gatten, die meine irdischen Augen „nicht erkannten und die ich zurückstieß. Jene Klarheit blieb gleichwohl „dauernd bestehen, im Kontrast zu dem tumulthaften Chaos der übrigen „Gehirnregion, sie versicherte mich einer Zukunft, die meiner Umgebung „als eine verhängnisvolle erschien. Mein Wille, der ausreichte, um mich „selbst zu besänftigen, war ohnmächtig auch meine Verwandten zu be„ruhigen und meine unsinnigen Reden zu unterdrücken[1])."

Sehr ähnlich ist der folgende von Friedreich an sich beobachtete Fall:

„Es ist überhaupt keine sehr seltene Erscheinung, daß Fieberkranke „mit der einen Gehirnhälfte delirieren, während sie mit der anderen ihre „Denkfunktionen ganz normal verrichten und daher des Delirierens sich be„wußt werden: ich habe diesen Zustand an mir selbst beobachtet, als ich „im Jahre 1828 infolge eines heftigen Hämorrhoidalleidens und mehrerer „ausgestandener Mastdarmfisteloperationen in ein Fieber verfallen, eines „Abends delirierte, auf die an mich gerichteten Fragen verkehrte Ant„worten gab, zu gleicher Zeit aber meines irren Geschwätzes mir bewußt, „mich fruchtlos bestrebte, passend zu antworten, und so über eine Stunde „in diesem innern, marternden Kampfe zubrachte[2])."

Auch hier finden wir den merkwürdigen Tatbestand einer Koexistenz von Aufregung und Ruhe, sowohl wie von normalem und Zwangsdenken. In einem „Teile" ist das Ich völlig in Ruhe

---

[1]) Grasset, Le psychisme inférieur. Paris 1906, S. 338 f.

[2]) J. B. Friedreich, Handbuch der allgemeinen Pathologie der psychischen Krankheiten. Erlangen 1839, S. 61.

und normaler Verfassung, und in einem anderen „Teile“ von ihm toben Zwangsprozesse, intellektueller wie auch affektiver Natur. Daß beide Erlebnisgruppen verschiedenen Gehirnhälften angehören[1]), ist natürlich eine reine Hypothese und nicht im geringsten erwiesen.

Entwickeln sich die Zwangsfunktionen noch weiter, so kommt es zu einem Zustand, den uns der nächste Fall vor Augen führen wird.

Er stellt einen echten Besessenheitszustand von der Art vor, wie er heute nur noch selten vorkommt, dagegen vor der Aufklärungsepoche häufig, ja von Zeit zu Zeit in Epidemien auftrat. Die Ursache liegt natürlich darin, daß damals die Besessenheitsvorstellung für wahr erachtet wurde, also nicht bloß als Bild, sondern in der Form von Urteilen auftrat, wodurch sie an Affektsuggestionswirkung ungemein gewann[2]).

Der Bericht — es ist der weitaus beste über derartige Besessenheitszustände, den wir bis jetzt besitzen — stammt von einem Pater Surin, der als Exorzist selbst ein autosuggestives Opfer der großen psychischen Epidemie von Loudun (17. Jahrhundert) wurde.

Er drückt sich natürlich in theologischer Terminologie aus, die sich von seiner Deskription jedoch besonders leicht abstreifen läßt.

„. . . Ich bin mit vier der mächtigsten und bösartigsten Teufel der „Hölle in Kampf geraten. Gott hat es gestattet, daß diese Kämpfe hart „und daß der Exorzismus noch das unbedeutendste Schlachtfeld ist. Die „Sache ist so weit gediehen, daß Gott, wie ich glaube, wegen meiner „Sünden, es zugelassen hat, was vielleicht noch nie in der Kirche gesehen „worden, daß der Teufel den Körper des Besessenen verläßt und in den „meinigen hinüberfahrend, mich zu Boden wirft und mich mehrere Stunden „wie einen Energumenen unter den heftigsten Bewegungen bearbeitet. „(Zwangsbewegungen gewalttätiger Natur.) Ich kann nicht beschreiben, „was alsdann in mir vorgeht und wie dieser Geist sich mit dem „meinigen vereinigt, ohne mir jedoch das Bewußtsein und die „Freiheit meiner Seele zu rauben, indem er dennoch wie ein „anderes Ich waltet, als ob ich zwei Seelen hätte, von denen

[1]) Eine solche Auffassung findet sich bei einer ganzen Anzahl von Autoren.

[2]) Mit Rücksicht auf den Raum muß die genauere Deskription der verschiedenen Seiten dieser Besessenheitszustände einer besonderen größeren Abhandlung überlassen bleiben, auf die ich hiermit verweise, ohne sie in den vorliegenden Band mit aufnehmen zu können.

„die eine (meine eigene) außer dem Besitz und Gebrauch ihres „Körpers gesetzt und gleichsam in einen Winkel zurückgedrängt „ist und zusieht, was die andere eingedrungene tut. Beide Geister „kämpfen auf demselben Gebiete im Körper und die Seele ist wie ge- „teilt. Mit dem einen Teil ihres Wesens ist sie den Eindrücken „des Teufels unterworfen und mit dem anderen gehorcht sie „ihren eigenen Bewegungen, oder denen, die Gott ihr verliehen hat. „In derselben Zeit empfinde ich einen tiefen Frieden nach dem „Wohlgefallen Gottes, ohne zu wissen, woher die fürchterliche „Raserei und der Abscheu gegen ihn in mich kommt, die Wut, „mich von ihm loszureißen, über die alle erstaunen. Zu gleicher Zeit „bin ich erfüllt von Freude und überströmt von einer Trauer, „die sich in Wehklagen und Geschrei Luft macht, je nach den Launen der „Dämonen; diese fremde Seele, welche mir die meine zu sein „scheint, ist von Verzweiflung wie von Pfeilen durchbohrt, während die „andere Seele voll Vertrauen diese Impressionen verachtet. Das Geschrei „aus meinem Munde kommt gleichmäßig von beiden Seelen und nur mit „Mühe kann ich unterscheiden, ob dabei Lust oder rasende Wut obwaltet. „Das heftige Zittern, in welches ich bei der Annäherung der Sakramente „gerate, scheint mir eben sowohl von dem Entsetzen über seine Gegen- „wart als von der herzlichen und sanften Verehrung desselben herzurühren, „und es ist mir nicht möglich, dasselbe zu unterdrücken. Wenn ich auf „Antriebe der einen Seele das Zeichen des Kreuzes auf meinem Munde „machen will, so hält die andere mit der größten Schnelligkeit mich davon „zurück und bringt mir die Finger zwischen die Zähne, um sie voll Wut „zu beißen. Fast niemals kann ich leichter und ruhiger beten, „als während solcher Aufregung, während mein Körper auf der Erde „sich umherwälzt."

(„Je ne saurais vous expliquer ce qui se passe en moi pendant ce „temps, et comme cet esprit s'unit avec le mien, sans m'ôter ni la connais- „sance ni la liberté de mon âme, en faisant néanmoins comme un autre „moi-même et comme si j'avais deux âmes, dont l'une est dépossédée de „son corps et de l'usage de ses organes et se tient à l'écart en voyant „faire celle qui s'y est introduite. Les deux esprits se combattent dans „un même champ, qui est le corps, et l'âme est comme partagée. Selon „une partie de soi, elle est le sujet des impressions diaboliques, et selon „l'autre, des mouvements qui lui sont propres et que Dieu lui donne. Je „suis en même temps rempli de joie et abreuvé d'une tristesse qui s'exhale „en plaintes et en cris, selon le caprice des démons. . . . Cette âme „étrangère que me paraît être la mienne, est percée par le désespoir com- „me par des flèches, pendant que l'autre, pleine de confiance, méprise ces „impressions.")

„Während die Priester mich wie den Satan mit Flüchen überschütten, „empfinde ich unbeschreibliche Freude, Satan geworden zu sein, nicht wegen „Empörung gegen Gott, sondern durch das Elend meiner Sünde. Indem „ich mir alle Flüche aneigne, versinkt meine Seele in das Nichts. Wenn „die (übrigen) Besessenen mich in diesem Zustande sehen, ist es eine Lust, „wie sie triumphieren, und die Teufel mir (aus den andern Besessenen)

„höhnend zurufen: ‚Arzt heile dich selbst, besteige jetzt gleich die Kanzel, „es wird dir wohl anstehen zu predigen, nachdem du dich auf dem Boden „gewälzt hast'. Welch ein Segen, ein Spielwerk des Teufels zu sein und „schon auf Erden von Gott gerichtet zu werden! Während andere darüber „streiten, ob ein Priester des Evangeliums auf solchen Unfug geraten „könne und einige darin eine Züchtigung erblicken, möchte ich mein Los „mit keinem andern vertauschen, da es nach meiner Überzeugung nichts „Besseres gibt, als sich in der größten Not zu befinden. Meine Lage ge- „währt mir wenig Freiheit; wenn ich sprechen will, werde ich gehemmt, „bei der Messe bleibe ich stecken. Bei Tische kann ich keinen Bissen „zum Munde führen, bei der Beichte vergesse ich alle meine Sünden, und „der Teufel geht bei mir ein und aus, als wenn ich sein Haus wäre. Beim „Erwachen stellt er sich während des Gebets ein, er raubt mir nach Ge- „fallen die Gedanken und erfüllt das Herz mit Wut, wenn es sich zu Gott „erheben will. Wenn ich wachen will, bringt er mich in Schlaf, und durch „den Mund der (besessenen) Priorin rühmt er sich, mein Meister zu sein. „Ich kann dem nicht widersprechen, da mein Gewissen gegen mich zeugt „und über meinem Haupte das Gericht der Sünder schwebt; ich muß mich „ihm unterwerfen und dem Befehl Gottes gehorchen. Gewöhnlich sind „es zwei Teufel, welche mich bearbeiten, einer von ihnen ist Leviathan, „der Widersacher des heiligen Geistes. . . . Betet für mich, denn ich bin „dessen bedürftig. Ganze Wochen hindurch bin ich stumpf gegen alles „Göttliche, daß ich froh wäre, wenn man mich wie ein Kind beten lehrte. „Der Teufel sagt mir: ‚Ich will dir alles rauben, du wirst den Glauben „nötig haben, denn ich will dich blödsinnig machen! Er hat einen Bund „mit der Zauberei geschlossen, um mich am Beten zu verhindern und „meinen Geist zu fesseln; um nur einige Begriffe zu haben, muß ich das „Sakrament auf meinem Haupte tragen und mit dem Schlüssel Davids „mein Gedächtnis öffnen[1])."

Dieser Bericht bestätigt in vollem Umfange alles bisher über das Wesen der Ichspaltung Gesagte. Auch hier ist der Kern das Nebeneinanderbestehen nicht miteinander verschmelzender Gefühle. Zu gleicher Zeit, sagt Surin sehr deutlich, befinde er sich in tiefem Frieden und in rasender Wut. Seine Seele sei „wie geteilt" — es ist genau so wie es bei der heiligen Therese, bei Johann vom Kreuz usw. der Fall war.

Hinzu kommen zahllose andere Zwangsvorgänge. Es handelt sich bei Surin nicht mehr bloß um einzelne Zwangsgedanken, Zwangsaffekte oder Zwangstriebe, sondern ein ganzes System von psychischen Zwangsfunktionen des Ich hat sich

---

[1]) Zitiert bei K. W. Ideler, Versuch einer Theorie des religiösen Wahnsinns. Halle 1848, Bd. I, S. 394 ff. — Originaltext bei Calmeil, De la folie. Paris 1845, Bd. II, S. 59 f. und Poulain, Des grâces d'oraison, S. 433.

ausgebildet. Neben dem normalen Funktionssystem der Psyche besteht noch ein zweites, sich zwangsweise aufdrängendes. Eine ganze Zwangspersönlichkeit findet sich vor, und so scheint es dem Kranken, als wenn noch eine andere Seele in seine eigene eingedrungen sei, als wenn er aus zwei Ichen bestände. Selbstverständlich ist das nicht der Fall, es ist ein und dasselbe Subjektich, dessen seelische Funktionen zu einem Teile in derselben Weise wie sonst weiterlaufen, das auf der anderen Seite aber zahllosen Zwangsfunktionen unterworfen ist.

Daß es so ist und daß die Auffassung, daß wirklich zwei Iche im Bewußtsein sich gebildet haben, wie das die meisten bisherigen Autoren über die Besessenheit meinen (scheinbar selbst Harnack[1]), unhaltbar ist, geht aus Surins Darstellung klar hervor. Surin sagt so deutlich, wie nur möglich, daß alle psychischen Vorgänge ihm angehören: er ist zu gleicher Zeit von ruhiger Freude und überschäumender Wut erfüllt. Und wenn er auch in der Regel den Wutaffekt nicht akzeptiert, so scheint ihm doch auch dann ‚die fremde Seele die seine' zu sein — und sie ist es ja auch. Andererseits aber besteht gegenüber normalen Gefühlsvorgängen der große Unterschied, daß diese Affekte zumeist zwangsmäßig sich aufdrängende sind[2]).

Wenn gleichwohl auch Surin der eigenartige Zwiespalt seines Zustandes wie allen anderen derartig erkrankten Personen die Meinung aufdrängt, als wenn er zwei Seelen besäße, so vermag selbst sein dem Zeitalter entsprechender Glaube, daß es wirklich so sei, aus der Gewahrwerdung des Zustandes selbst entspringende gegenteilige Urteile nicht völlig zu verdrängen, wie das in der Erklärung zum Ausdruck kommt: ‚es sei ihm, als wäre er Satan geworden'. In der Tat: Diese neue Zwangsindividualität ist, wenn auch aufgedrängter Natur, so doch eine Zuständlichkeit seiner selbst, ganz so wie seine primäre Individualität. Insofern hat er also völlig recht zu sagen, er habe eine satanische Personalität angenommen.

---

[1]) A. Harnack, Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. In: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. III, S. 105.

[2]) Hin und wieder akzeptierte Surin freilich, wie es nach dem Bericht scheint, bis zu einem gewissen Grade diese Affekte. In Augenblicken voller Akzeptation dürfte dann die Doppelheitsillusion erloschen sein oder, wenn sie fortbestand, so hatte sie doch im aktuellen Zustand keine Wurzeln mehr.

Der Bericht Surins zeigt somit aufs evidenteste, wie unmöglich jede Auffassung ist, die annehmen möchte, daß es sich in der Spaltung des Ich um zwei verschiedene Subjekte, und nicht bloß um zwei verschiedene Zustände eines und desselben Subjekts handelt. Der Bericht Surins ist nur vom letzten Standpunkt aus verständlich, während er für den ersten unüberwindliche Interpretationsschwierigkeiten bietet. Denn wie wäre es dann möglich, daß Surin von sich selbst sagen kann: er fühle die Wut und den Zorn des Dämons, er befinde sich in einem solchen doppelten Affektzustand, auch die zweite Seele sei ‚gleichsam die seinige'. Von dem hier eingenommenen Standpunkt aus erklärt sich dagegen alles auf das leichteste und ohne Rest.

Und wie sollte man es sich auch vorzustellen haben, daß ein zweites Ich noch im ersten ist? Wie sollte es möglich sein, daß, wo jedes Gefühl ein Zustand eines Ich ist, es zugleich Zustand eines zweiten ist? Immer wieder, wie man sich auch wenden möge, würde man sich auf die Notwendigkeit zurückgewiesen sehen, daß die Gefühle und die übrigen Prozesse des zweiten Ich vom ersten Ich nur nacherlebt, nicht aber unmittelbar als eigene auch seiner selbst miterlebt werden. Soll es anders sein, so hätte man gerade jenen Tatbestand, den wir behaupten: einen zwiespältigen Gefühlszustand eines und desselben Ich.

Ich kann deshalb auch Sollier nicht zustimmen, wenn er den Tatbestand so darstellt, als wenn bei der eigentlichen Besessenheit wirklich zwei verschiedene Iche im Organismus wohnen, während in anderen Fällen das eine Ich sich lediglich gespalten fühle:

„Damit in den Augen des Subjekts Verdopplung vor-
„liegt, muß es seine beiden Persönlichkeiten als in gewisser
„Weise identisch miteinander empfinden. In der Besessen-
„heit dagegen besteht nur eine unbestimmte Identität zwischen
„ihnen. Das Subjekt hat seine vollständige Persönlichkeit,
„aber es ist nicht mehr Herr über sie, weil ein anderes
„Wesen in ihm ist und es beherrscht. Es sind zwei ver-
„schiedene Personen im selben Körper, es ist nicht eine und
„dieselbe Person nur zweimal da. Der Besessene, der sich
„wirklich vom Dämon ergriffen glaubt, hat also keinen Grund

„an dem Tatbestand zu zweifeln [1]), er versucht kaum, mit „ihm zu kämpfen; wenn er im Widerspruch zu seinen Ge„wohnheiten oder seinen Wünschen denkt oder handelt, so „weiß er, daß es unter dem Einfluß des Dämons geschieht, „und er macht sich keine Vorwürfe darüber. Er fügt sich „oder ist betrübt oder streitet mit ihm. Aber wenn ein „solcher Konflikt existiert, so besteht er mit einer fremden „Person, nicht mit sich selbst [2])."

Diese Ausführungen sind unhaltbar. Nur das mag richtig sein, daß der Erkrankte sich nicht stets deutlich Rechenschaft gibt, daß auch die ‚zweite Persönlichkeit' Zwangsprozesse, Zustände seiner selbst sind. Aber von einem Tatbestand ein klares Bewußtsein besitzen und der Tatbestand selbst sind zweierlei, der Sachverhalt wird dadurch durchaus kein anderer, daß die Einsicht in manchen Fällen vielleicht überhaupt und in anderen etwa auf der Höhe des Anfalls ausbleibt.

Solliers Darlegung zeigt, wohin wir kommen, wenn wir mit der heute gangbaren Ichauffassung Ernst machen: zu einer der mittelalterlichen Psychologie sehr nahestehenden Theorie.

Als Ergänzung zum Bisherigen seien noch mehrere andere Angaben Surins über seine Erkrankung angeführt [3]). Sie beziehen sich auf einen Zustand, der eintrat, nachdem die eigentliche turbulente Besessenheit, die ihn bei den Exorzismen befallen hatte und auf die sich der oben angezogene Bericht bezog, nachgelassen hatte.

Anstatt in die normale psychische Verfassung zurückzukehren, entwickelte sich bei Surin ein eigenartiger Depressionszustand, der fast 20 Jahre andauerte. Il sortit, wie er von sich selbst sagt, de la manifeste obsession qui lui rendait la présence de l'Esprit malin sensible en sa personne et passa dans un travail intérieur du tout extrême.

„Es kam dahin, daß er die Herrschaft über seine Bewegungen und „sogar die Sprache verlor und gegen Ende des Herbstes dieses Jahres „verließ er Loudun. Er wurde dermaßen überwältigt, daß er jede Fähig„keit zu predigen und sich zu unterhalten verlor." „Sein Leiden erreichte „einen solchen Grad, daß er sogar die Stimme verlor und sieben Monate

[1]) Sollier hatte zuvor von Fällen gesprochen, wo es so sei.

[2]) P. Sollier, Le doute, Paris 1909, S. 48.

[3]) Mitgeteilt bei Henri Delacroix, Études d'histoire et de psychologie du mysticisme, Paris 1908, Abschnitt: Les peines mystiques (S. 328 bis 344).

„stumm war, ohne die Messe halten, ohne lesen und schreiben zu können, „ja selbst sich ankleiden oder ausziehen oder irgend eine andere Be- „wegung ausführen konnte er nicht mehr. Er verfiel in eine Krankheit, „die allen Ärzten unbekannt war und gegen die alle Heilmittel wirkungs- „los blieben. So ging es den ganzen Winter über."

Surin bezeichnet den Zustand als „resserrement". Es handelte sich um autosuggestive Bewegungshemmungen. Sie blieben nicht das einzige Phänomen. „Eines Morgens fand er seine gewöhnliche Gefühlsweise gestört, er empfand Gefühlserregungen, die ihn sich selbst verächtlich machten." D. h. es traten in ihm Zwangsgefühle auf, die er sich selbst zur Schuld anrechnete.

„Er fühlte sich verdammt, er wurde die Beute einer hochgradigen „Trostlosigkeit . . . Er empfand Versuchungen zum Selbstmord und machte „sogar einen ernsthaften Versuch; er hatte einen grenzenlos ungestümen „Trieb sich zu töten. Selbst wenn er das Bewußtsein hatte, irgend etwas „Gutes zu tun, glaubte er gegen Gott ungehorsam zu sein, indem er aus „der Reihe der Verdammten heraustrat, für die er bestimmt war. Er emp- „fand auch Haß gegen Jesus Christus . . . Er hatte häretische Gedanken, „besonders den Gedanken Calvins über das heilige Abendmahl, und emp- „fand sehr heftige Versuchungen in bezug auf seine priesterliche Keusch- „heit . . . Er fühlte sich zu ganz regellosen und völlig unvernünftigen „Handlungen getrieben."

Diese Zwangshandlungen wuchsen immer mehr an und schließlich konnte Surin von sich geradezu sagen: „cette loi horrible qui me dominait me faisait faire ce que je ne voulais pas et je l'accomplissais à la lettre".

Ich kann nicht finden, daß dieser Zustand von den vorangegangenen Besessenheitsanfällen prinzipiell verschieden ist, wie es Delacroix (a. a. O.) meint. Die beiden Zustände sind vielmehr im Kern gleichartiger Natur; beidemal handelt es sich um jene Nebenprozesse und Nebenzuständlichkeiten im Subjekt, die uns in diesem ganzen Teile beschäftigen.

Ein Unterschied besteht nur insofern, als es sich das eine Mal bei den sekundären Prozessen um einen Erregungszustand, das andere Mal dagegen um einen Depressionszustand handelt. Analog verhalten sich die Bewegungsphänomene. Im ersten Fall haben wir die gewöhnlichen, hochgesteigerten, gewalttätigen Zwangsakte der Energumenen vor uns, im zweiten sind die Zwangshandlungen nicht so turbulenter Natur und vor allem findet eine autosuggestive Hemmung der Willkürbewegungen statt.

Die Umgebung betrachtete Surin wegen der vielen unsinnigen Zwangshandlungen, die er ausführte, und seiner Unfähigkeit, sich den andern verständlich zu machen, — immer wieder durchkreuzten Zwangshemmungen oder Zwangsfunktionen seine Willensabsichten —, die ganzen 20 Jahre hindurch, die seine Krankheit dauerte, als irrsinnig.

Er selbst bekämpft diese Auffassung insofern mit objektivem Recht, als Irrsinn im eigentlichen Sinne einen Zustand bezeichnet, in dem keine Krankheitseinsicht besteht: „Ce ne sont point folies, mais peines extrêmes d'esprit." Diese peines d'esprit der Mystiker aber waren, wie sich im einzelnen nachweisen läßt, Zwangsprozesse.

Surin hatte volle Einsicht in seinen Zustand. Er mochte sich äußerlich noch so seltsam benehmen, noch so oft Zwangstrieben willentlich nachgeben oder auch ganz passiv automatisch in dieser oder jener Weise handeln, immer behielt er (vielleicht mit Ausnahme einzelner Augenblicke) Einsicht in das Unsinnige und Krankhafte seines Zustandes und auch die Depression blieb nach wie vor ein Zwangsgemütszustand; sie war kein gewöhnlicher, eigentlich melancholischer Depressionszustand, der den Kranken völlig erfüllt und gegen den er keine Kritik zeigt. Auch in dieser zweiten Epoche seiner Erkrankung kam sich Surin natürlich ebenso als innerlich zwiespältig und doppelt vor wie in der ersten. Nur auf den Höhepunkten der Anfälle, wenn er die Zwangszustände akzeptierte, hörte die Gemütsspaltung wohl auf.

„Souvent au milieu de ces peines infernales il venait des instinets „de s'unir à Jésus-Christ avec des unions avec lui très délicieuses et dont „le souvenir me touche fort maintenant, mais qui se perdaient et s'oubliaient „du tout, quand le désespoir retournait." „C'est encore une autre mer„veille que pendant tout ce temps, de mes plus grandes peines et désespoir, „je composai tous les eantiques de l'amour divin, qui étant tous ramassés „ont fait un livre entier . . . et me donnaient à moi-même une grande „foree en les eomposant." „Dans son épreuve il sentait à la fois le dés„espoir et le désir d'agir eonformément à la volonté de Dieu."

Auch der Fall Augustins verdient Erwähnung. Dieser große Mensch entwirft von dem widerspruchsvollen Zustande vor der Bekehrung, als die neuen Tendenzen in ihm bereits erwacht, die alten aber noch nicht völlig erloschen waren, folgende meisterhafte Schilderung, bei der die psychologisch

wichtigen Punkte voll berücksichtigt sind[1]), so daß weitere Bemerkungen dazu entbehrlich sind.

„Der neue Wille aber, der sich in mir zu regen begonnen hatte, daß „ich dir um deiner selbst willen dienen und deiner genießen wollte, der „du die einzig zuverlässige Wonne bist, war noch zu schwach, um den „älteren, in langer Gewöhnung eingewurzelten, zu besiegen. So waren „zwei Willen in mir, ein alter und ein neuer, der eine fleischlich, der „andere geistig, und sie stritten miteinander, und ihre Zwietracht zerspaltete „mir die Seele."

„So ließ mich die Erfahrung, die ich an mir selbst machte, verstehen, „was ich gelesen hatte, wie ‚das Fleisch gelüstet wider den Geist, der „Geist aber wider das Fleisch'. Ich selbst war freilich in beiden, aber „doch war mein Ich mehr bei dem, was ich in mir billigen konnte, als „bei dem, was ich in mir mißbilligen mußte. Hier war ich schon weniger „ich, weil ich es ja zu einem großen Teile gegen meinen Willen litt, mehr „als daß ich es mit Willen tat. (Ibi enim magis iam non ego, quia ex „magna parte id patiebar invitus quam faciebam volens.) Und wer hätte „gerechten Einspruch erheben können, wenn dem Sünder die gerechte „Strafe folgte? Denn die Entschuldigung hatte ich nicht mehr, die ich „mir vorzuhalten pflegte, daß ich nur darum noch nicht unter Verachtung „der Welt dir diente, weil mir die Erfassung der Wahrheit noch unsicher „sei. Denn sie war mir inzwischen sicher geworden. Aber an die Erde „gebunden, weigerte ich mich, dir Heerespflicht zu leisten, und ich fürchtete, „von den Hindernissen befreit zu werden, da ich vielmehr hätte fürchten „sollen, von ihnen beschwert zu werden. (S. 330 f.)

„Der Geist befiehlt dem Körper, und dieser gehorcht sogleich. Der „Geist befiehlt sich selbst und stößt auf Widerstand. Der Geist befiehlt, „daß die Hand sich beuge, und es vollzieht sich mit solcher Leichtigkeit, „daß man nicht zu unterscheiden vermag, wo der Befehl aufhört und die „Ausführung beginnt; und dabei ist der Geist Geist, die Hand gehört dem „Körper an. Befiehlt dagegen der Geist dem Geist, zu wollen, so ist dies „ein und derselbe, und dennoch tut er es nicht. Woher der unbegreifliche „Sachverhalt, und weshalb dies? Er befiehlt, sage ich, daß er wolle, und „er würde nicht befehlen, wenn er nicht wollte, aber er tut nicht, was er „befiehlt. Er will nicht voll und ganz und darum befiehlt er nicht voll und „ganz. Denn er befiehlt nur insoweit, als er will, und insoweit geschieht „nicht, was er befiehlt, inwieweit er nicht will. Denn der Wille befiehlt, daß „ein Wille sei, und kein anderer, sondern er selbst. Daher befiehlt er nicht „seinem ganzen Umfange nach und tut darum auch nicht, was er befiehlt. „Denn wäre er seinem ganzen Umfange nach dabei, so brauchte er nicht „erst zu befehlen, er solle da sein, weil er schon da wäre. Zum Teil „wollen und zum Teil nicht wollen ist aber kein unbegreiflicher Sach-„verhalt, sondern eine Krankheit des Geistes, der sich nicht völlig erhebt,

[1]) Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus. Deutsch v. Hertling. 2. Aufl. Freiburg 1907. — Augustin ist überhaupt einer der größten Psychologen, die jemals gelebt haben.

„weil ihn, während ihn die Wahrheit unterstützt, die Gewohnheit herab-„zieht. Und daher sind es zwei Willen, und keiner ist ganz, sondern der „eine besitzt, was dem andern fehlt.“ (S. 347 ff.)

„Auch ich, da ich mit mir zu Rate ging, daß ich dem Herrn, meinem „Gott, dienen möchte, wie ich es mir schon lange vorgesetzt hatte, ich war „es, der wollte, und ich, der nicht wollte; ich war es. Aber weder wollte „ich völlig, noch wollte ich völlig nicht. Daher lag ich mit mir im Streite „und war in mir gespalten. Auch der Zwiespalt geschah gegen meinen „Willen, aber er bekundete nicht das Vorhandensein eines fremden Geistes „in mir, sondern nur die Strafe, unter welcher der meinige litt.“ (S. 350.)

Augustin wendet sich selbst gegen die bereits damals aufgetretene Auffassung, daß in einem derartigen Zustande im wörtlichen Sinne zwei Seelen vorliegen:

„Gäbe es so viele entgegengesetzte Naturen wie einander widerstrebende Willen, so wären es deren nicht zwei, sondern weit mehr.“ In Wahrheit gelte, „daß, wenn einer mit sich zu Rate geht, ein und dieselbe Seele zwischen verschiedenen Willen hin und her schwankt.“ (S. 350 f.)

„Bemerken sie also (es sind die Gegner gemeint), daß in einem Menschen zwei Willen einander entgegenstehen, so sollen sie nicht länger sagen, daß hier zwei entgegengesetzte Seelen miteinander streiten, herrührend von zwei einander entgegengesetzten Substanzen oder Prinzipien, von denen die eine gut, die andere böse ist. Denn du, wahrhaftiger Gott, strafst sie Lügen und widerlegst und überführst sie. . . . Ein und dieselbe Seele ist es, die mit halbem Willen das eine und mit halbem Willen das andere will, und darum wird sie zu ihrer schweren Pein auseinander gerissen, indem sie, von der Wahrheit bestimmt, für das eine sich entscheidet und doch das andere, von Gewohnheit gefesselt, nicht meidet.“ (S. 352, 354.)

Bei hysterischen Individuen können ferner besonders auch Variationen der Gemeinempfindungen die Doppelheitsillusion hervorrufen. Die Veränderung im cönesthetischen Zustand ist aber meist wohl nur eine partielle, nicht die erschöpfende Ursache der Illusion: es kommt die Veränderung in den begleitenden Gefühlstönen, auch wohl die Gedächtnisreproduktion früheren eigenen Selbstgefühles hinzu, wie es vorlag, als der Gemeinempfindungszustand ein gleichartiger war, doch mag in einzelnen Fällen auch wohl die cönesthetische Störung allein die Illusion hervorrufen.

So sagt Marie Louise von sich: „Je suis double; je suis en 96 du côté droit et il me semble être en 93 du côté gauche[1]).“

Die äußerste Steigerung der inneren Spaltung wäre es offenbar, wenn ein Subjekt sich in einem so ausgebildeten

[1]) Sollier, La genèse et la nature de l'hystérie, Bd. I, S. 500.

Doppelzustande befände, daß es gleichsam — sit venia verbo — einen psychischen Januskopf darstellte. Ein solches Subjekt würde, während wir im selben Augenblick immer nur eine Gedankenreihe, eine Handlungsfolge im Auge behalten können, deren zwei mit gleicher Aufmerksamkeit und Anteilnahme zu verfolgen imstande sein. Von dem einen Ich aus würden sich zwei psychische Funktionsströme nach verschiedener Richtung ergießen. Ein solches Subjekt würde streng gleichzeitig über die Lösung einer Differentialgleichung und eine Frage aus der Religiosität der Phönizier nachzudenken imstande sein und es würde vielleicht, wenn es ein Zwittergeschöpf wäre, gleichzeitig ein weibliches und ein weibliches Persönlichkeitsgefühl nebeneinander besitzen. Noch einen Schritt weiter und das Subjekt würde drei, vier und mehr solche getrennte Gefühls- und Funktionsreihen in sich haben.

In derartiger, nur ins Unendliche gesteigerter Vielfachheit wird das Denken Gottes denken müssen, wer ein solches annehmen will. — Vielleicht möchte es auch die nächst höhere, über das menschliche Denken hinausgehende Entwicklungsstufe sein, wenn ein solches mehrfaches Denken stattfindet, und vielleicht ist es auch so, wie man gemeint hat, daß die Ungelöstheit von Problemen von der Art des Dreikörperproblems darin ihren Grund hat, daß wir immer nur das Verhältnis zweier Körper zueinander übersehen können, während das Dreikörperproblem eben gerade darin seine Schwierigkeiten bietet, daß mehrere Relationsverhältnisse gleichzeitig überblickt werden müßten.

An und für sich liegt nichts im Subjektbegriff, was derartige Phänomene ausschlösse. Nur die Erfahrung kann darüber Aufschluß geben, ob und in welchem Maße ähnliche Phänomene vorkommen. Wir brauchen nicht darüber zu sprechen, daß normalerweise sich dergleichen durchaus nicht vorfindet — schon die Selbstbeobachtung im Denken oder in der Selbstwahrnehmung ist, wie wir sahen, eine höchst schwierige Aufgabe und die höchste Leistung, die in gewissem Umfange unter Umständen möglich ist. Die Frage ist, wie weit die pathologischen Tatbestände reichen.

Aber auch hier zeigt sich in allen bisher bekannten Fällen, daß des Menschen psychisches Leben selbst im Pathologischen in enge Grenzen geschlossen ist. Meist ist die zweite Ge-

dankenreihe überhaupt verschwommener Natur, diese intellektuellen Prozesse bleiben, wie Ka. es ausdrückte, oft ‚gleichsam wie die Plastik Rodins halb im Stein', sie erheben sich nicht über ein rudimentäres embryonenhaftes Niveau [1]). Und auch wo es geschieht, bleiben es Zwangsprozesse. Ein spontanes Doppeldenken ist bisher niemals beobachtet worden. Ebenso auch kein eigentlicher doppelter Willensakt. Vielleicht dürfte das darin seinen Grund haben, daß, wie wir oben (S. 211 f.) mit Bergson meinten, der Willkürakt aus der ‚Totalität des Ich' hervorgeht.

In diffuser Gestalt kommt es dagegen in einzelnen Fällen, wie es scheint, auch zu einer noch mehr als zweifachen Spaltung.

Von der Art ist der von Janet beobachtete Fall Gisèle.

„Gisèle hat bemerkt, daß sie niemals völlig dabei ist, wenn sie etwas „tut, weil immer drei Leben in ihr vorhanden sind; das äußere Leben, das „sich auf die Außenwelt bezieht, es ist am wenigsten entwickelt (sie ist „schwer psychasthenisch); das innere Reflexionsleben, es ist das inter„essanteste und am meisten entwickelte, und ein drittes Leben, über das „sie sich schlecht Rechenschaft gibt und das sie auf dem Grunde ihrer selbst „empfindet, als wenn noch etwas viel tiefer in ihr träumte [2]). Diese Spal„tungen des Denkens (divisions de la pensée), die eintreten, wenn die „Kraft der Aufmerksamkeit nachläßt, d. h. der psychasthenische Zustand „sich verschärft, würden den sehr richtigen Ausspruch Espinas' bestätigen: „‚une conscience affaiblie est une conscience dispersée' [3])."

Ähnlich ist die Sachlage bei Lise:

„Lise fühlt sich stets geistig in mehrere Personen gespalten und sie „fühlt stets mehrere Gedankenreihen in sich, die gleichzeitig und unabhängig „voneinander ablaufen. ‚Es gibt stets, sagt sie, einen Teil meines Gehirns, „der frei ist und der tut, was er will. Ich spreche niemals, ohne daß ich „nicht noch einen anderen Gedanken im Kopf habe. Ich habe stets das „Bedürfnis, an hundert Sachen auf einmal zu denken, eine genügt mir „nicht.' Sie geht soweit, daß sie sagt, sie schlafe nachts niemals voll„ständig. ‚Wenn ich schlafe, so schläft nicht alles. Ein Teil meines „Kopfes schläft nicht, er weiß nicht, woran er denken soll und langweilt „sich. So kommt es, daß die beiden Seiten des Kopfes miteinander „streiten. Wenn ich daran denke, Gott zu fluchen, so ist ein Teil meines „Geistes dafür, der andere nicht und ich weiß nicht, wer recht hat.' — „Wenn es ihr besser geht, so wundert sie sich sehr, daß sie nicht zwei „Gedanken auf einmal hat und das stört sie nun. Das gilt so sehr und ist

---

[1]) Die Entwicklungsstufen der intellektuellen Prozesse zu untersuchen, ist erst eine wichtige Aufgabe der feineren Psychologie der Zukunft.

[2]) Es sind das offenbar rudimentäre Vorgänge.

[3]) Janet, Les obsessions et la psychasthénie, Bd. I, S. 369.

„so seltsam, daß sie nachts plötzlich aufwacht . . ., indem sie fühlt, daß „in ihr etwas ganz Ungewöhnliches geschieht, wenn sie völlig schläft[1])."

Noch komplizierter ist, wenn nicht Selbsttäuschungen hinzukommen, der Fall Claires, deren psychologisch-analytischer Begabung Janet für seine Untersuchungen über die Psychasthenie so viel zu verdanken gehabt hat.

„Für sie ist ihre einstige Persönlichkeit völlig verschwunden, sie ist „fort, es war ‚die gute'. ‚Es scheint mir, daß sie nicht mehr in mir vor- „handen ist, daß sie neben mir weint, daß sie im Delirium ist, jene, meine „reale Persönlichkeit gelangt nicht dazu, sich von der Sachlage völlig „Rechenschaft zu geben. Als Ersatz für diese meine wahre Persönlichkeit „hat sich eine andere hinzugesellt, die weniger gut ist, und die dann ihrer- „seits wieder einer dritten und einer vierten Platz gemacht hat. Es haben „sich mindestens sechs Personen gebildet, gute und schlechte, die gleich- „zeitig oder nacheinander auftreten, die sich durch Stimmen kundgeben, „die sich wechselseitig als Judas behandeln'. Drei dieser Persönlichkeiten „erscheinen ihr als ziemlich bestimmt, die anderen sind vager Natur, es „bleibt unbestimmt, was sie denken. Im allgemeinen streiten sie mitein- „ander und denken niemals alle dasselbe . . . Wie bei Lise existiert diese „seltsame Verdopplung auch während des Schlafes. ‚Im Schlafe sind „weniger Personen da, es sind nur noch vier, aber sie träumen alle vier „zusammen. Bei der einen ist der Traum so fern und leer, daß ich nicht „weiß, was es ist, bei einer anderen ist der Traum zwar auch vage, aber „doch greifbar, eine andere ist noch näher: das ist die böseste.' — Wenn „es ihr besser geht, so scheint es ihr, daß sie wieder aufsteigt, indem sie „die zuletzt gebildeten Persönlichkeiten unterdrückt. Sie nennt es ‚passer „des personnes' . . . Es bleiben aber immer welche, die miteinander „streiten. Umgekehrt, wenn es ihr schlecht geht und sie psychisch zurück- „sinkt, so nimmt die Zahl der Personen wieder zu. ‚Im Anfang hatte ich „nur zwei Personen in mir, die zwei Dinge gleichzeitig dachten, jetzt sind „es ihrer sechs bis acht'[2])."

---

[1]) Janet, Les obsessions et la psychasthénie, Bd. I, S. 313; vgl. S. 300 f.

[2]) Ebenda, S. 313 f., vgl. ebenda, S. 300: „Claire kommt, wie viele dieser Kranken, nicht zu vollständigem Schlaf, sie schläft nur zur Hälfte, es scheint ihr, daß eine Person in ihr fortfährt, ebenso deutlich zu denken, wie im Wachzustande . . . ‚Ich habe nur eine Person, die schläft, die übrigen bleiben wach und träumen, und sie träumen nicht alle ein und dasselbe.' — Deshalb empfindet sie auch im Schlaf dieselbe Unruhe wie im Wachen."

Fünfzehntes Kapitel.

Das Auftreten eines zweiten Persönlichkeitsgefühls.

Nachdem wir so die Grundstruktur der Ich-Spaltung erkannt haben, können wir nun dazu übergehen, uns verschiedenen besonderen Formen dieses Phänomens zuzuwenden. Die Zeugnisse, die wir dabei vorlegen werden, werden mit dazu beitragen von der Richtigkeit des bisher Gesagten zu überzeugen.

Der Hauptunterschied, der uns entgegentritt, ist der, daß in einer Anzahl von Fällen neben das primäre Selbst ein anderes zweites getreten zu sein scheint, während in anderen Fällen das erste Selbst als zweimal vorhanden behauptet wird[1]). Wir beginnen mit den ersten Fällen, weil sie die durchsichtigeren sind.

Der Prozeß, in welchem das zweite Ich[2]) entsteht, ist meist der der Einfühlung, der sich steigernden gefühlsmäßigen Vorstellung eines fremden Personalgefühls.

Auch hier also tritt uns wieder dieses seltsame Phänomen entgegen, das uns schon mehrfach beschäftigte. Die Nachfühlung einer fremden Persönlichkeit ist freilich ein im einzelnen noch mit vielen Rätseln umgebener Prozeß. Wie in aller Welt geschieht es, daß wir imstande sind, uns plötzlich eine andere Persönlichkeit mit ganz anderem Charakter und anderem Lebensgefühl vorzustellen und ihr Innenleben mehr oder weniger stark nachzufühlen? Deutlich fühlen wir ihre innere Konstitution, ihr Wesen steht uns ganz klar vor Augen; nicht rein begrifflich nur, sondern als ein mehr oder weniger lebhaftes gefühlsartiges Spiegelphänomen, in allen seinen Zügen. Wer ein

---

[1]) Wir werden sehen, daß es sich dabei allerdings um eine Täuschung handelt.

[2]) Der Kürze halber gestatten wir uns Ausdrücke, gegen deren wörtliche Auffassung wir uns selber wenden müßten.

Dichter wäre, vermöchte die nachgefühlten Personen ihrem Charakter gemäß sprechen und handeln zu lassen, wie Goethe sich in der Tat anheischig machte, jemand, mit dem er eine Viertelstunde gesprochen, zwei Stunden lang reden zu lassen[1]).

Wir können hier nicht den Versuch machen, dieses schwierige Problem der Einfühlung in ein anderes Persönlichkeitsbewußtsein einer auf die Einzelheiten des Vorgangs eingehenden näheren Analyse zu unterziehen, wir nehmen den psychologischen Tatbestand als gegeben hin und wenden uns sogleich zu einigen Hauptfällen, von denen man vermuten möchte, daß sie für die Entstehung eines inneren Doppelheitsbewußtseins eine besonders gute Gelegenheit darstellen möchten.

Eine erste Gruppe von Fällen, die in Betracht kommen könnte, findet sich in der literarischen Produktion des Romanschriftstellers und Dramatikers. Beide lassen fremde Personen handeln und leiden. Das scheint kaum anders möglich zu sein, als indem sie sich in diese fremden Individualitäten so intensiv hineinzuversetzen imstande sind, daß diese Einfühlung sozusagen selbständig wird und die vorgestellten Personen wie zu leben, zu sprechen, zu handeln beginnen. Je intensiver dabei die Einfühlung wird, um so mehr muß der Dichter offenbar sich selbst wie die Personen seiner Phantasie zu fühlen beginnen, die leichten Gefühlsregungen der Phantasie werden mehr und mehr zu vollen Gefühlen.

Das hat bereits Aristoteles gesehen: „Der Dichter muß sich auch Bewegung und Haltung seiner Personen nach Kräften vergegenwärtigen, denn die im Affekt befindlichen Personen erscheinen am überzeugendsten, wenn sie aus derselben Naturbeschaffenheit (des Dichters) hervorgegangen sind: der Aufgeregte stellt den Aufgeregten, der Zürnende den Tobenden am besten dar. Darum gehört die Dichtkunst den hervorragend begabten und den in einem gesteigerten Geistesleben befindlichen Menschen. Denn die ersten wissen leicht nachzuahmen, die anderen sind der Ekstase fähig[2])."

In der Tat lassen die Selbstzeugnisse mancher großer Schriftsteller keinen Zweifel darüber, daß sich ihr Persönlichkeitsgefühl während ihres Schaffens in erheblicher Weise um-

[1]) Gespräche mit Eckermann, 26. II. 1824.
[2]) Aristoteles, Poetik, Kap. 17.

wandelt, daß sie sich überaus stark in die Personen ihrer Produktion einleben[1]). Es kann das so weit gehen, daß selbst grobe physiologische Störungen sich autosuggestiv nachbilden.

Als Beispiel diene uns zunächst Flaubert, der sich auch in die Natur völlig einfühlte.

„C'est une délicieuse chose que d'écrire, que de ne plus être soi, „mais de circuler dans toute la création dont on parle. Aujourd'hui, par „exemple, homme et femme toute ensemble, amant et maîtresse à la fois „(il venait d'écrire la promenade de Rodolphe et d'Emma dans «Madame „Bovary»), je me suis promené à cheval dans une forêt par un après-midi „d'automne, sous des feuilles jaunes, et j'étais les chevaux, les feuilles, „le vent, les paroles qu'on se disait, et le soleil rouge qui faisait s'entre-„fermer leurs paupières noyées d'amour." „Mes personnages imaginaires „m'affectent, me poursuivent ou plutôt c'est moi qui suis en eux. Quand „j'écrivais l'empoisonnement d'Emma Bovary, j'avais si bien le goût d'ar-„senic dans la bouche, j'étais si bien empoisonné moi-même que je me „suis donnée deux indigestions très réelles, car j'ai vomi tout mon dîner[2])."

Von Balzac bemerkt Dilthey: „Zugleich fand er mit Erstaunen in sich das Vermögen, wie der Derwisch in Tausendundeine Nacht Körper und Seele der Personen anzunehmen, die er darstellen wollte", ja er vergleicht dieses ihn selber erschreckende Vermögen, „seine eigenen moralischen Gewohnheiten zu verlassen und sich ganz in ein anderes Wesen zu verwandeln, mit dem Traum eines wachen Menschen oder mit einem zweiten Gesicht[3])."

„Turgenjeff erzählte Freunden, er lebe so in der Rolle seiner Helden, daß er eine Zeitlang hindurch denke, spreche,

---

[1]) Es scheint das freilich durchaus nicht bei allen Schriftstellern der Fall zu sein. Eine sehr vertrauenswürdige moderne Romanschriftstellerin (Marie Diers) erklärte mir: es sei zwar nie sie selbst, die erfinde, „das bin ich doch nicht", sondern sie müsse sich vielmehr stets beeilen „mitzukommen". Eine Umgestaltung ihres Persönlichkeitsgefühls finde jedoch nicht statt, sie werde nicht teilweise zu den Personen, die in ihren Romanen auftreten. Auch die Affekte dieser Personen erlebt sie nicht selbst als Affekte. Wohl aber entwickelt sich der ganze Roman unabhängig von ihr und seine Personen fesseln ihre Aufmerksamkeit in einem Grade, daß sie zuweilen plötzlich zu sich sage: „was gehen mich eigentlich diese fremden Menschen an?" Auf sich selbst achte sie beim Schreiben gar nicht. „Ich bin eigentlich gar nicht da", sie vergesse sich völlig beim Schreiben. Wenn sie willkürlich zu produzieren suche, so tauge das, was dabei zustande komme, nichts.

[2]) Zitiert bei Paulhan, Les caractères. 2. éd., Paris 1902, S. 226.

[3]) Dilthey, Die Einbildungskraft des Dichters (in den Zeller-Aufsätzen) S. 344.

gehe wie sie, so habe er, als er Väter und Söhne schrieb, lange wie Basarof gesprochen[1])."

Tritt nun in Fällen dieser Art der Regel nach eine innere Verdopplung auf?

Die Antwort muß verneinend lauten. Es zeigt sich in der Regel keine innere Spaltung, denn das Nacherleben der andern Person ist in allen diesen Fällen ein durchaus gewolltes[2]).

Gewiß kommt es vor, daß die Einfühlungsprozesse stückweise dem Willen wie voraufeilen. Aber auch dann werden dieselben sofort akzeptiert. Das Subjekt gibt sich an diese Einfühlungsvorgänge aktiv hin. Diese Akzeptation durch den Willen und die Hingabe des Subjekts an die Transformationserlebnisse bedeuten aber ohne weiteres eine Aufnahme der Einfühlungsgefühle in das primäre Personalbewußtsein, die Phänomene werden nicht zu Zwangsvorgängen.

Damit eine Spaltungsillusion eintritt, muß das Subjekt eben den Vorgängen, von denen die Illusion ausgehen soll, in gewisser Weise gegenübertreten, es darf sich nicht an sie hingeben.

Auch bei einfachen Psychasthenischen führt abnorm starkes Nacherleben eines andern Persönlichkeitsgefühls deshalb nicht notwendig zu einer inneren Spaltung.

In der Krankheitsgeschichte von Ti, der auf das entschiedenste bestritt, jemals das Gefühl einer inneren Spaltung oder Verdopplung gehabt zu haben, lesen wir z. B.:

„Während einer Anzahl von Assoziationsversuchen sagte Ti . . . ge„legentlich: ‚Ich komme mir jetzt vor wie mein Bruder, mit dem ich gestern „die Versuche nachmachte und der dann rasch ähnlich antwortete.‘ Auf „die Frage, wie das komme: ‚Vielleicht stellte ich ihn mir schwach vor. „(Kurz darauf, als er wieder jenes Gefühl hatte, sagte er: ‚Ich sah meinen „Bruder stets deutlich vor mir und empfinde ähnlich wie er‘). Vielleicht „versetzte ich mich in ihn hinein, weil er gestern bei den Versuchen in

[1]) Ebenda.

[2]) Ebenso ist es beim Historiker, denn auch er bedarf ja der Einfühlung. Er möchte sein Selbst vergessen, um sich ganz in den Geist vergangener Epochen versenken zu können, hat Ranke von sich gesagt. Auch bei ihm finden wir deshalb keine Zeugnisse über inneres Doppelheitsbewußtsein. Dagegen zitiert Hebbel (Tagebücher, Berlin 1903, IV. Bd. Aphorismus 5450) aus Niebuhrs Denkwürdigkeiten (Bd. III, S. 249): „ . . . wobei mir wohl ernsthaft in den Sinn gekommen, ob nicht die Geister der alten Zeit zum Lohn für die Treue meiner Mühe um ihr Andenken mir die Worte eingeben.“ — Hebbel fügt hinzu: „So war auch mir oft.“

„ganz ähnlicher Haltung dasaß, auch eine Brille aufhatte, ebenso den Kopf „aufstützte.' ‚Ich komme mir überhaupt öfters mal so vor wie ein anderer' ... „‚Es ist nichts weiter als ein lebhaftes Sichhineinversetzen in einen anderen, „und ich glaube dann die Haltung und die Miene anzunehmen wie der „andere und fühle mich für einen Moment annähernd als dieser.' Solche „Phänomene hat er ‚öfters für Momente, vielleicht auch für etwas längere „Zeit' . . . ‚Jetzt komme ich mir so vor wie der und der, sagte ich dann. „Ebenso suchte ich oft irgendeiner Persönlichkeit nachzuahmen, teils um „einen Halt gegenüber meinen seelischen Schwankungen zu finden.' So „geht er ab und zu in das psychiatrische Kolleg zu Professor X. (bei dem „er früher einmal als Patient war). ‚Ich sauge dann X.s ganzes Wesen in „mich ein. Ich hole mir dort Kraft. Ich komme mir nachher wie X. vor, „ich ahme zu Hause seine Sprache nach und sein Wesen. Ich versuche „auch seine vornehme Freundlichkeit und Gelassenheit nachzuahmen. Es „verbraucht das aber viel Kraft, ich fühle mich wieder lange elend und „lasse mich gehen. Dann gehe ich ab und zu wieder zu X. und hole mir „neue Kraft. — Das Hineinversetzen gelingt mir aber nicht stets. — Wenn „ich sehr matt bin, sage ich stets, um mir Kraft zu geben, das Wort ‚X.' „Es sei schon direkt auffällig, daß er oft in das betreffende Kolleg komme. „Er gehe nicht hin, um etwas über Psychiatrie zu erfahren, sondern, ‚um „mir sittliche Kraft zu holen. In Tertia hatte ich die Manie, Virchow sehen „zu wollen'[1])."

„Ich habe Momente, in denen ich mich als meinen Vater, als meinen „Onkel, als einer meiner beiden älteren Brüder fühle. Diese Momente „sind von sehr kurzer Dauer. In ihnen ist das (primäre) Ichgefühl abge- „schwächt, aber nicht erloschen. Angeregt sind diese Bewußtseinszustände „wohl stets durch irgendwelche Reaktionen meinerseits, die mich an meine „Angehörigen erinnern. Aber bewußt wird mir diese assoziative Auslösung „nur selten. Ich konstatiere diese Momente immer mit einem gewissen „Gefühl des Erstaunens[2])."

Genaue Nachrichten über die produktive Nachfühlung und Entwicklungsmöglichkeiten, die in ihr gelegen sind, besitzen wir besonders von dem französischen Dramatiker F. de Curel. Es ist das Verdienst Binets, von dem Dichter nähere Nachrichten eingezogen zu haben[3]).

Auch bei ihm findet sich eine deutliche Transformation der Persönlichkeit ganz ähnlich wie bei Flaubert.

„Ces personnages, qu'il se représente, qu'il fait mouvoir, agir, parler et penser devant lui, faßt Binet den Eindruck, den ihm Curels Angaben hinterließen, zusammen, cessent de lui être étrangers; ils deviennent lui-même" (S. 124). Curel selbst

[1]) Journ. f. Psychol. und Neurol., Bd. VIII, S. 71f.

[2]) Nicht in der a. a. O. veröffentlichten Krankheitsgeschichte enthalten.

[3]) A. Binet, François de Curel. Notes psychologiques. L'année psychologique. Bd. I, 1895, S. 119-173.

spricht von einer „transformation lente de mon moi en personnalités étrangères", es handle sich um das Gefühl „d'être envahi par une personnalité étrangère". (S. 130.)

An anderer Stelle nennt er es „ein Ausschlagen, ein Sprossentreiben (bourgeonnement) der Hauptperson, von der sich ein Teil loslöst und auf eigene Faust entwickelt, indem sie in der Mutterperson den Eindruck hervorruft, ein anderer zu sein." (S. 153.)

„Während der ersten Arbeitstage habe ich ein sehr deutliches Ge-
„fühl des Schaffens . . . Später schreite ich instinktiv weiter, und das ist
„viel besser. Was die Gefühle meiner Personen anbetrifft, so stecke ich
„völlig in ihrer Haut, und bin für meine eigene Person ihren Schmerzen und
„Freuden gegenüber indifferent. Erst später, wenn ich meine Arbeit
„wiederlese, kann ich darüber Gefühle empfinden, und dann scheinen diese
„Gefühle daher zu kommen, daß ich es nunmehr mit mir völlig fremden
„Personen zu tun habe. Wenn ich während der Arbeit manchmal ein
„eigenes Gefühl habe, so kommt es, glaube ich, von der Empfindung des
„Schönen her. Manchmal empfinde ich, und dann für meine Person, ein
„Gefühl der Ironie, der Persiflage in bezug auf eine meiner Personen . . .
„Manchmal scheint das dann in der Rede einer anderen Person durch, die
„dann aufhört richtig zu sprechen, weil sie wie ich selbst spricht, daraus
„ergeben sich dann später Korrekturen." (S. 124.)

Während der Produktion fühlt Curel also die Emotionen der Personen seiner Dichtungen in sich. Was sie von den gewöhnlichen Gefühlszuständen scheidet, ist lediglich der Umstand, daß ihre Gefühle wie deren „intellektuelle Substrate" keine Empfindungen oder Urteile, sondern bloße Gedanken (resp. in andern Fällen Vorstellungen) sind[1]), d. h. es bleiben „Phantasiegefühle".

Der Prozeß der Einfühlung selbst ist ein langsamer und Curel hat die Fähigkeit dazu erst allmählich willentlich in sich ausgebildet (vgl. S. 131).

„Bei mir tritt das Phänomen (der Transformation) sehr langsam ein,
„aber einmal vorhanden verharrt es bis ins Unendliche. Es findet eine
„schwierige Verwandlung meiner selbst in meine Persönlichkeiten statt.
„Sie vollzieht sich, wenn ich mehrere Tage hindurch meinen Geist auf den
„ursprünglichen ersten Manuskriptentwurf konzentriere. Es kommt ein

[1]) Das eigentlich scheint mir das die Phantasiegefühle von andern unterscheidende Grundmoment zu sein. Den Phantasiegefühlen liegen Gedanken, den übrigen Emotionen Urteile zugrunde. Die Intensitäts- und sonstigen Unterschiede der beiden Gefühlsklassen, so z. B. die eigentümliche Differenz, daß Phantasiegefühle nicht die „Totalität des Ich" ergreifen, sind erst sekundärer Natur.

„Moment, wo die Persönlichkeiten geschaffen sind und in mir sprechen, „ihre Redeweise — ich höre sie — ist vollständig mit dem Manuskript in „Übereinstimmung, das von mir selbst skizziert worden war, und ich finde „es immer schlechter, undeutlicher und falscher. Schließlich wird es mir „unerträglich. Ich lasse es fahren, aber die Persönlichkeiten existieren, ich „überlasse nun ihnen das Wort und das neue Manuskript stammt wohl „von ihnen, von Anfang bis zu Ende oder doch beinahe." (S. 135.)

„Ich lasse die Persönlichkeiten, die ich geschaffen habe, in mir sprechen." „(S. 159).

„Es findet bei mir ein Zusammenarbeiten zwischen meinem Geiste „und dem der andern Personen statt, die nach und nach über mich ge- „kommen sind; ich habe Ihnen sorgfältig die Art und Weise dieses Über- „michkommens (envahissement) beschrieben: es ist eine langsame Trans- „formation meiner in fremde Persönlichkeiten." (S. 130.)

„Während ich schreibe, bin ich von allem absorbiert, meine Personen „sprechen auf eigene Rechnung, ich bin nur dazu da, um Dinge, wie den „Stil, das Szenarium, Geschmacksfragen usw. zu beurteilen." (S. 133.)

„Meine Personen nehmen einen so ausgesprochenen Charakter an, „daß ich schließlich weiter kein Bewußtsein mehr von meiner eigenen „Existenz habe als insofern und dadurch, daß ich sie betrachte. Ich be- „finde mich ihnen gegenüber genau in der Rolle eines schweigenden Be- „obachters, der ich oft unter meinen Freunden bin, die sich unterhalten." „(S. 143.)

„Der Sprößling (s. o.) wird so groß, daß die Pflanze neben ihm nur „noch eine verschwindende Größe hat." (S. 143.)

Deshalb sagt auch Curel: „J'ai aussi peu que possible le sentiment d'être l'auteur de mes pièces." (S. 140.)

Immerhin sind solche Worte stets nur von relativer, nicht absoluter Richtigkeit. Denn an anderer Stelle weist Curel ausdrücklich darauf hin, in welchem Maße er selbst mit seinem Willen am Zustandekommen seiner literarischen Produkte beteiligt ist. „Il y a bien collaboration entre mon esprit et d'autres qui m'ont peu à peu envahi." (S. 130.)

„Ich weiß recht gut, woher ich meine Braven beziehe. Sie entstehen „aus meinem Gedankenleben wie durch ein Knospentreiben; wenn die „Knospe sich genügend entwickelt hat, so übertrage ich sie in das günstige „Milieu des Schauspiels, wo sie sich in dem Maße weiter ausbildet, daß „sie eine von der meinen verschiedene Persönlichkeit annimmt . . .

„Wenn ich mitten unter meinen Personen schreibe, so habe ich nicht „den Eindruck, daß sie mir die Hand führen. Ich verstehe sie und ich „schreibe, ohne mir besonders Rechenschaft über das zu geben, was ich „schreibe. Alle fünf oder sechs Zeilen kehrt der Autor zur Offensive „zurück, er streicht aus, reflektiert usw., alles, indem er dabei die „Personen weiter sprechen hört. Die Sache ist etwas verwickelt, „aber ganz gewiß habe ich weder den Eindruck selbst zu schreiben, noch „den, daß mir die Hand von einer fremden Gewalt geführt wird. Das

„Schreiben erfolgt völlig reflexmäßig.“ (S. 138). An anderer Stelle jedoch „meint er, es sei wohl so, daß es ihm scheine, „als wenn ihm die Hand „von anderen Personen geführt werde“. (S. 127.)

Mit dieser Beschreibung ist noch zu vergleichen, was Curel über seine eigenen Eingriffe in die passive Produktion bemerkt[1]).

„Weshalb manche sehr wichtige Gedanken meinen Personen nicht „von selbst kommen? Warum so viele meiner Aussprüche von mir sind? „Nun, nehmen wir einmal an, daß ich meine Personen frei darauf lossprechen „ließe, so wird sicherlich in ihrer Unterhaltung alles vorhanden sein, was „erforderlich ist, damit sie sich untereinander verstehen und sich gegen- „seitig beeinflussen. Der Dialog wird Natur sein, und der Zuschauer wird „sich in der Lage jemandes befinden, der durch das Schlüsselloch hört, „was in einem Zimmer gesprochen wird. Dabei aber hört er kein Kunst- „werk, das darauf eingerichtet ist, eine Wirkung zu erzielen. Er sieht „eine sicherlich sehr lebendige Szene sich abspielen, aber er versteht von „ihr nicht die Hälfte, weil er über die Personen ununterrichtet bleibt . . . „Ich, der Autor, bin gezwungen, aus dem Naturwerk das Kunstwerk zu „machen, und das ist der heikelste Punkt meiner Arbeit; bald erteile ich „meinen Personen Gedanken und Gefühle zu, die für sie nicht unbedingt „erforderlich sind, die aber die Zuschauer nicht entbehren können, der- „art, daß meine Personen sich vorstellen diese Gedanken oder Gefühle „gehabt zu haben; bald versuche ich in der Art, wie ich Gedanken, die „von mir selbst herrühren, ausdrücke, den Stil und den Ton meiner Per- „sonen nachzuahmen . . . es gelingt mir nicht immer. Aber das zeigt nur, „wie groß der Abstand zwischen mir und meinen Personen ist, diese „bringen ein natürliches Gespräch zustande, ich versuche es zu verstehen, „das Ohr am Schlüsselloch. Wenn meine Personen spontan eine Konver- „sation führten, die das Stück aufhellt, so würden sie ich und nicht sie „sein, sie würden nicht dieses Fieber zeigen, das sie direkt aufs Ziel los- „gehen läßt, indem sie voraussetzen, was sie selbst wissen, was sie reizt „oder sie in Entzücken versetzt, und von dem mir als Autor gerade „wichtig ist, daß es nicht im Dunkel bleibt.“ (S. 143 f.)

„Übrigens stammen die Maximen, in denen die Handlung resümiert „wird, niemals von mir. Wenn etwa eine Tochter Mme. de Grécourts sie „fragt: Être bon, n'est-ce pas une façon d'aimer? und dieselbe antwortet: „C'est aussi chez les orgueilleux une façon hautaine de rendre la vie le „bien pour le mal, so bin nicht ich es, die spricht. Mme. de Grécourt hat „das alles selbst gefunden.“ (S. 144.)

Die fremden Personen, die Schöpfungen von Curels Phantasie, führen, wenn einmal geboren, nach einiger Zeit ein selbständiges Dasein.

---

[1]) Diese Bemerkungen sind nebenbei bemerkt zugleich in ästhetischer Hinsicht wichtig für die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Kunstwerk.

„Wenn ich durch einen Freund mitten in der Komposition gestört werde, so setzt die innere Persönlichkeit ihr Geschäft gleichwohl fort.“ (S. 139.)

Ja es können sich die Phantasievorgänge schließlich so weit verselbständigen, daß sie Curel sehr lästig werden.

„In dem Augenblick, wo das Stück beendigt ist und ich es beiseite „lege, tritt in mir eine Befürchtung auf, die der zu Beginn vorhandenen „entgegengesetzt ist. Hatte ich damals viel Mühe, meine Persönlichkeiten „ins Leben treten zu lassen, so macht es mir jetzt viel Mühe, sie zu töten. „Sie wollen nicht verschwinden, sie fahren fort zu sprechen[1]); ich schreibe „nicht mehr und es scheint mir, als wenn ich versäume einer Pflicht nach- „zukommen, d. h. daß ich alles genau niederschreiben sollte. . . . Auch „habe ich das Gefühl mich zu langweilen, wenn die Personen dann fort „sind.“ (S. 154.)

Handelt es sich nun bei Curel um eine wirkliche Spaltung des Persönlichkeitsbewußtseins? Er selbst gebraucht ja den Ausdruck: dédoublement complet von sich. Ist das in demselben Sinne zu verstehen, wie andere von sich sagen: ich bin doppelt?

Curel hat selbst bei Gelegenheit der Beantwortung einer Frage Binets, woher die Verdopplung bei ihm komme, die Antwort gegeben:

„Anhaltende Aufmerksamkeit und lange Gewohnheit, mich durch die „Phantasie in andere ‚Iche‘, die von meinem gewöhnlichen Ich leicht ver- „schieden sind, zu versetzen, sind es, durch die ich dahin gelange, meine „gewöhnlichen Empfindungen und meine eigenen Erinnerungen zu unter- „drücken. Was bleibt dann übrig? Personen, die alles das haben, was „das Ich ausmacht, ich kann also versichern, daß sie augenblicksweise „leben und wirklich existieren. Obwohl ich sie übrigens höre, bewahre „ich ein leichtes Bewußtsein meiner selbst, das ist es, was die Verdopp- „lung ausmacht.“ (S. 141.)

Danach ist eine gewisse innere Verdopplung unbestreitbar vorhanden. Curel bewahrt auch in der Einfühlung ein Bewußtsein seiner eigenen Person. Aber die Verdopplungsillusion ist milder Natur.

---

[1]) Es ist bemerkenswert, daß Curel auch sonst zu Perseverationen neigt: „Meine Träumereien sind sehr hartnäckig und reproduzieren sich mit einer zwangsartigen Zähigkeit. Sobald irgend eine Angelegenheit mich beschäftigt: ein Stück, das ich zu schreiben habe, eine wichtige Besprechung, die mir obliegt, usw., alles wird bei mir zum Gegenstande von Reflektionen, die unablässig wochenlang in mir aufsteigen, wenig variieren und einander schieben.“

Die Ursache dafür liegt außer in dem Zurücktreten des primären Selbst eben darin, daß Curel einerseits die Transformation seines Innern akzeptiert, und zweitens, daß er sich, wie wir hörten, durchaus als Schöpfer der Personen seiner Dichtungen fühlt, auch wenn sie schließlich, nachdem sie entstanden sind, eine Art selbständiger Fortexistenz in ihm führen.

Wenn Binet jede innere Doppelheit überhaupt leugnet[1]), so scheint mir das zu weit gegangen. Eine Verdopplung oder Spaltung des Ich im eigentlichsten Sinne tritt ja überhaupt niemals ein, das Ich bleibt immer ein und dasselbe. Ein gewisser Doppelstrom von Prozeßreihen liegt aber auch bei Curel vor. Nur eben bleibt ihm aus den angegebenen Gründen der Gedanke fern, daß das zweite „Ich" von außen in ihn eingedrungen sei.

Ähnlich wie bei Curel scheint die Sachlage auch bei Daudet gewesen zu sein.

Binet wenigstens, der ihn persönlich gekannt hat, berichtet von ihm: „Tour a tour il s'incarne dans chacun de ses personnages, mais jamais complètement; ce n'est point un oubli, un abandont de sa personnalité; il se reprend sans cesse, pour s'examiner, se critiquer." (S. 97.)

Es liegt nahe, bei all diesen Phänomenen auch an den Schauspieler zu denken. Zeigt er innere Spaltungserscheinungen?

Sieht man die Memoiren und Biographien großer Schauspieler nach hierher gehörigen Materialien durch, so ist die Enttäuschung freilich groß, sie berichten so gut wie nichts, was uns Aufschluß geben könnte; in dieser Literatur ist fast überhaupt kein Material zu einer Psychologie des Schauspielers enthalten, von den künstlerischen Seelenvorgängen wird in ihr beinahe niemals gesprochen. Glorifizierung des Charakters des Helden und seiner Erfolge ist der Gegenstand dieser Literatur. Auch die den verheißungsvollen Titel „Ma double vie" führen-

[1]) „Im eigentlichen Sinne verdoppelt sich der Autor nicht; er hat nicht jenes undefinierbare, aber höchst aufdringliche Gefühl, daß in ihm noch ein anderer ist; man kommt der Wahrheit nahe, wenn man sagt, er spiele abwechselnd beide Rollen; aber er bleibt ein Ich, es ist immer er, immer derselbe." (S. 117.)

den Memoiren von Mme. Sarah Bernhard bieten für uns nichts von Belang.

Doch besitzen wir immerhin eine Anzahl sonstiger näherer Angaben über den psychischen Zustand des Schauspielers während des Spiels. Die meisten stimmen darin überein, daß das Wesentliche auch in diesem Fall vielfach ein extremer Grad von Einfühlung ist.

Andere wieder bestreiten es, so daß es scheint, als wenn es wirklich zwei Typen von Schauspielern gibt, solche, die ohne stärkere Einfühlung spielen[1]), und solche, bei denen sie sehr lebhaft ist.

Das richtige Spiel ist bei letzteren erst Folge der Einfühlung. Das erste bleibt die innere Transformation, Gebärde und Tonfall der Stimme sind erst Ausdrucksreaktionen.

Auch der jüngste Versuch, eine nähere Beschreibung der schauspielerischen Kunsttätigkeit zu geben — er stammt von dem Schauspieler und Theaterdirektor M. Martersteig[2]) —, erklärt die „Transfiguration“ für das Entscheidende, so daß ein künstlerisches Spiel ohne Einfühlung wohl die Ausnahme bleibt.

Während beim gewöhnlichen Individuum die Einfühlung kaum jemals über die niedrigsten Stufen hinauskommt, während auch der Schriftsteller nur wenige Minuten lang von dem fremden Personalgefühl wirklich beherrscht wird, ist beim Schauspieler die innere Umgestaltung eine weit tiefgreifendere.

Martersteig beschreibt — etwas mit dem Ausdruck ringend — den Vorgang, nachdem die Einfühlung in Gang gekommen, das Lebensgefühl sich also verändert hat, wie folgt:

„. . . Nun (nach Eintritt der Einfühlung) hat der Schauspieler ge-
„wissermaßen einen neuen Menschen angezogen, einen, dessen Relation
„zur Außenwelt er noch gar nicht kennt, die er aber ganz bestimmter Art
„schon in der empfangenen Suggestion voraussetzte. Ihm sind nicht wie im
„Leben Jahre gegeben, für dieses ephemere Ich die Kenntnis dieser Rela-
„tion allmählich zu erwerben, sie muß sich ihm sofort enthüllen. Ge-
„schieht das im günstigen Sinne, merkt der Bewußtseinsrest, daß das neue

---

[1]) Das betont besonders auch Dessoir, Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Stuttgart 1906. — Für den Zuschauer kommt es natürlich nur auf das Spiel selbst, nicht die Art seiner Entstehung an.

[2]) Max Martersteig, Der Schauspieler, ein künstlerisches Problem. Leipzig 1900.

„Ich in der vorausgesetzten Wirkung zu seiner Umwelt sich bewährt, — „und dazu braucht der echte Schauspieler keineswegs erst den lauten Er- „folg —, so überläßt er beruhigt das ihm suggerierte Ich seinen Trieben. „Von diesem Augenblick an wird die partielle Hypnose wirksam, und der „wache Bewußtseinsrest, der erst ängstlich zuschaute, wie man im Traume „sich ganz außer sich, als eine zweite Person handeln sehen kann, wird „beruhigt und uninteressierter, ja vielleicht sogar auf seine eigene Rech- „nung übermütig.“ (S. 64 f.)

„Es war Friedrich Mitterwurzer, der mir erzählte: ‚Ich versenke „mich mit aller Sammlung in die darzustellende Dichtung. Wirkt sie über- „haupt auf mich ein, so befällt mich bald ein eigener Zustand, in dem ich „die Gestalten, namentlich aber die, welche ich darstellen möchte, leibhaft, „greifbar, bestimmt in allen ihren beschriebenen und nicht beschriebenen „Lebensäußerungen nicht vor mir sehe, sondern in mir. Was ich sein „soll, und wie ich es sein soll, das steht in seinen wesentlichen Formen, „erfüllt von seinem gesamten Gefühlsinhalt, eigentlich mit einem „Schlage vor meiner Seele. Daran merke ich auch, daß ich die Rolle „spielen kann. Treten dieser Zustand und dieses Erleben nicht ein, so „wird gewöhnlich nie etwas aus der Rolle; alle Anstrengung des Ver- „standes kommt ihr nicht bei. Und da ich jenen Zustand und seine Wir- „kung nicht erzwingen kann, so wird, falls man die Rolle von mir er- „zwingt, meine Leistung eine matte und unsichere sein‘.“ (S. 46.)

„Es war im höchsten Grade überraschend, ihn auf einer allerersten „Probe, als er den Wortinhalt seiner Rolle noch gar nicht beherrschte, „doch in einer hinreißend wirkenden Umwandlung zu sehen. Erscheinung „und Ausdruck der fremden Wesenheit, die er darzustellen hatte, offenbarten „sich wie blitzartige Intuitionen; er stand ganz unter dem Banne des Cha- „rakters. Die großartigsten Hoffnungen entzündeten sich an dieser An- „lage, aber in den nächsten Proben verblaßte das Bild, die Linien und „Farben wurden, statt bestimmter und tiefer, immer unsicherer. Der Re- „gisseur mochte an ihm verzweifeln. Gewöhnlich kam nun erst in der „Darstellung der Rolle das Bild, das auf der ersten Probe fast spukhaft „aufgeblitzt war, wieder zu der gehofften Intensivität, zuweilen aber er- „wachte es überhaupt nicht zum eigentlichen Leben vor den Lampen. „Ebenso ungleich war er im Spiele selbst: heute in einer fast unheimlichen „Inspiration oder voll glücklichsten Humors und morgen unsicher, blaß, „zerstreut, maniriert, ein Gegenstand des Verdrusses, wenn man doch das „ungleich Packendere von ihm gesehen hatte.“ (S. 33.)

Wichtig sind auch die Angaben über den Zustand nach Beendigung des Spiels.

Er sei sehr verschieden: „Eine starke Ermattung und Zerrissenheit „der Stimmung ist aber doch sehr häufig; der Übergang von der Hypnose „in das normale Gefühlsleben will sich oft nicht gleich vollziehen. Seine „Leistung war dem verwandelten Schauspieler immer doch mehr ein „Erleben als ein Tun; nun weiß er zunächst nicht recht, woran er war. „Gewöhnlich wird erst das zu ihm dringende Echo seines Bühnenerlebens „ihm dasselbe rechtfertigen. So ist es begreiflich, daß er gemeinhin keine

„Ruhe findet, bis er im Morgenblättchen die Anerkennung seines anderen „„Ich‘ schwarz auf weiß liest. Daher wahrscheinlich der ganz unverhältnis- „mäßige Wert, den er auf jede, doch oft recht ‚verhältnismäßige‘ Kritik „legt.“ (S. 67.)

Ein anderes Beispiel zeigt, wie die Einfühlung selbst nach Beendigung des Spiels unter Umständen an einen fast wahnartigen Zustand heranreichen kann. Eine wirkliche Verkennung der eigenen Person wird freilich auch in diesem Falle wohl nur augenblicksweise vorgelegen haben.

„Ich kannte einen Schauspieler von gewaltiger Umwandlungsfähigkeit; „bei ihm wirkte die Suggestion heroisch-dämonischer Größe weit über die „Stunden der künstlerischen Konzeption und der Darstellung hinaus, so „daß er einst, von einer Darstellung König Richards heimkommend, vor „dem mit seinem frugalen Abendmahl besetzten Tisch in die entrüstenden „Worte ausbrach: ‚Ist das ein Essen für einen König?!‘ und ganz im Geiste „seiner Rolle Schüssel und Teller, die Fensterscheiben zertrümmernd, auf „die Straße warf.“ (S. 48.)

Offenbar liegen in allen diesen Fällen die Dinge ganz ähnlich, wie sie bei Curel lagen: eine mit Genugtuung akzeptierte, aber in ihren höheren Graden doch passiv sich entwickelnde Veränderung des Persönlichkeitsbewußtseins hat statt, der gegenüber das Subjekt aber eine gewisse Eingriffsfreiheit sich bewahrt.

Curel hat diese Verwandtschaft selbst bemerkt: „J’ai constaté chez des acteurs un effacement de personnalité analogue à celui qui se produit chez moi. Effacement produit par des moyens souvent tout mécaniques. Répétition à l’infini des mêmes phrases, avec des intonations ânonnées, agacement nerveux qui va jusqu’aux larmes chez les actrices, etc. C’est en somme ce que j’opère en moi avec le mauvais manuscrit sur lequel s’émousse et se tue ce que j’ai de personnalité pour le moment“ (a. a. O., S. 143).

Je mehr der Schauspieler sich seines eigenen Selbst gegenüber der in ihm sich vollziehenden Imitation einer fremden Persönlichkeit bewußt bleibt, desto leichter wird auch bei ihm die Doppelheitsillusion auftreten.

Es zeigt sich das besonders deutlich bei der französischen Schauspielerin Mme. Bartet, über die wir wieder Binet einige Mitteilungen verdanken[1]).

---

[1]) A. Binet, Le paradoxe de Diderot. L’année psychologique. Bd. III, 1897, S. 279—295.

„‚Pendant la période de préparation, je sens mon personnage m'enva-„hir à tel point qu'il se substitue à tous les intérêts de ma vie ordinaire; „je le sens prendre ma place.' En scène, la sensation du double est très „nette, mais elle est corrigée. ‚Toujours je me vois et je m'entends „jouer, j'assiste à mon jeu. Je me dédouble assez pour discerner le son „et les intonations de mes paroles, la suite de mes attitudes, de mes „mouvements et de mes gestes, pas assez cependant pour cesser de me „les approprier. Ce dédoublement s'accentue quand, au lieu de jouir, je „lis'." (S. 292.)

Auch in diesem Falle sehen wir, wie das sekundäre Persönlichkeitsgefühl ganz wie bei Curel das primäre in den Hintergrund drängt, ohne daß das Subjekt jedoch aufhört, sich als dieses in den Hintergrund gedrängte normale Selbst zu wissen. Andererseits führt es aber auch nicht unwillentlich Handlungen aus. Der Schauspieler will ja spielen, doch ist dem Spiel, wie deutlich hervortritt, eine starke Dosis Passivität beigemischt, das sich aufdrängende eingefühlte fremde Persönlichkeitsgefühl treibt zu diesen und jenen Gesten und Verhaltungsweisen. Ein solches Gemisch von Aktivität und Passivität ohne Zwangsprozesse führt die Illusion einer inneren Doppelheit herbei, aber sie bleibt in mittleren Grenzen.

Charakteristisch ist, daß die Spaltung bei Mme. Bartet stärker wird, wenn sie liest. Die Ursache liegt darin, daß sie in diesem Fall mit ihrer Aktivität in keiner Weise mehr auf Seiten des noch vorhandenen fremden Persönlichkeitsgefühls steht, denn sie liest als „erste Person", nicht als Verkörperung einer Rolle. Dadurch wird offenbar das primäre Selbstgefühl wieder lebhafter angeregt. Gleichwohl perseveriert aber auch noch das fremde, so daß sie sich also gefühlsmäßig sowohl als sie selbst wie als die andere Person fühlt, d. h. als zwei Subjekte, während im Spiel das primäre Selbstgefühl erlosch. Je intensiver jetzt das zweite Personalgefühl gegen ihren Willen verharrt, um so lebhafter wird sich ihr das Urteil aufdrängen: ich bin doppelt.

Damit schließen wir die Bemerkungen über die Verdopplung beim Schauspieler. Eine persönliche Untersuchung einer größeren Zahl von Künstlern würde gewiß noch manches Detail zutage zu fördern vermögen; es ist wahrscheinlich, daß sich bei pathologischen Individuen die Spaltungserscheinungen sehr stark steigern können. Ich hoffe, daß es mir später einmal möglich sein wird, eine solche Untersuchung in größerem Maßstabe durchzuführen.

Wir wenden uns nun zu einem pathologischen Fall, der zwar keinem Schauspieler angehört, der aber einen deutlichen Ausblick gewährt, von welcher Art voraussichtlich bei einzelnen von ihnen auf krankhaftem Boden die Spaltungen sein dürften.

Es handelt sich um einen Kranken Janets. Ihm drängt sich ein zweites Persönlichkeitsgefühl ganz gegen seinen Willen auf und treibt ihn zu Zwangshandlungen.

Dieser Fall ist einer der schönsten und instruktivsten, den es auf dem Gebiete der simultanen Spaltungserscheinungen bis jetzt überhaupt gibt[1]).

Die auslösende nächste Ursache des zweiten Persönlichkeitsgefühls sind Gesichtswahrnehmungen anderer Personen.

„Ein junger Mann von 29 Jahren, Gh . . ., zeigt seit 18 Monaten eine „Art von Anfällen, die man etwas grundlos als Somnambulismus bezeichnet. „Die Mutter des Kranken, die einige Male, jedoch immerhin selten Zeuge „eines Anfalls gewesen ist, hat ihn uns beschrieben; aber vor allem hat „es der Kranke selbst getan — es ist angebracht, das zu bemerken —, er „erzählt auf seine Art, was er empfindet und was dann vor sich geht. „Fast jeden Tag kann man ihn am Vormittag, wenn er allein in seinem „Zimmer ist, in seltsamen Stellungen und Gebärden überraschen. Er steht „vor einem Spiegel und er scheint das Gesicht zu verziehen und Grimassen „zu schneiden. Er lächelt, er macht die Augen halb zu, wirft Seitenblicke, „schüttelt leicht mit dem Kopf oder winkt leise mit der Hand. Dann geht „er im Zimmer auf und ab, aber es ist in keiner Weise sein gewöhnlicher „Gang: er geht mit kleinen Schritten, indem er den Rumpf hin und her dreht „und kleine Seitenbewegungen macht; er vollführt wellenartige Bewegungen, „als wenn er ein Kleid links und rechts drehen will, und wirklich fährt er „mit der Hand über einen eingebildeten Unterrock; während der ganzen „Szene dauern die Grimassen und die kleinen Kopfbewegungen fort. Von „Zeit zu Zeit bleibt er im Zimmer stehen und verändert die Haltung: er „nimmt eine majestätische und ernste Miene an; er hat die Augen zur „Hälfte schamhaft und würdevoll gesenkt, aber er setzt sein weibliches „Verhalten fort, indem er sein Kleid hin und her bewegt. Dies Schauspiel „dauert mit viel Abwechslung in den Grimassen und Haltungen mehrere „Stunden lang."

„Wenn wir jetzt den Kranken prüfen und ihm die Frage vorlegen, „was diese lächerliche Komödie bedeutet, so ist er durchaus bereit alles „zu erzählen und es selbst zu erklären, denn er bewahrt vollständig die „Erinnerung und er beschreibt die seltsamen Gefühle in den einzelnsten „Details, die ihn während dieser kleinen Vorstellungen erfüllen. . . . Wenn „ich diese Grimassen ziehe, so ist es nicht meine Schuld, wiederholt er,

[1]) F. Raymond et P. Janet, Dépersonnalisation et possession chez un psychasthénique. Journal de psychologie normale et pathologique, Bd. I (1904), S. 28—37.

„es ist wieder eins von diesen jungen Mädchen, die mich psychisch aus „dem Gleichgewicht gebracht haben. Sie können sich nicht vorstellen, „was für ein Unheil sie in mir anrichten. Es sind die kleinen jungen „Mädchen, denen ich seit zwei Jahren alle Tage in dieser verfluchten „Gegend begegne, in der ich gezwungen bin zu wohnen. Ich fühle einen „inneren Zwang auf ihr Vorübergehen aufzupassen, wenn sie ins Atelier „gehen, und sie bringen mich dabei aus dem inneren Gleichgewicht. Wenn „ich allein bin, so kommen Augenblicke am Tage, wo ich nicht mehr mir „selbst gehöre: das Bild eines dieser jungen Mädchen steht mir so deut- „lich vor Augen, daß ich sehe, wie sie sich unterhält und gestikuliert. „Ich sehe es so deutlich, so genau, daß ich den Bewegungen ihres Kopfes „folge und sie nachmache, ohne es zu bemerken. Vergebens suche ich „dann nach mir, es kommt mir vor, als wenn ich verschwinde, ich verliere „mein Ich, meine reale Existenz; es scheint mir, daß ich nicht mehr exi- „stiere, es ist, als wenn die Mädchen an meine Stelle getreten sind. Mein „Körper gebärdet sich, wie sie es tun; das kleine drollige Mienenspiel, der „kleine Kopf, der sich immerfort bewegt, alles scheint da zu sein. Wenn „es eine andere ist, die von mir Besitz ergreift, so verursacht sie mir ein „anderes Gefühl, sie trägt den Kopf hoch und stolz; wieder andere er- „wecken in mir erotische Gedanken oder sie bringen mich dazu, zu „schwatzen wie sie, mit einem Worte, sie verändern (transforment) mich „alle. Es gibt auch junge Mädchen, deren Mischung mit mir mir nicht „mißfällt; andere wiederum machen mich höchst unglücklich. Ich fühle „mich selbst ein anderer werden, der mir widerstrebt, so möchte ich die „Vorstellung einer kleinen groben und brutalen Arbeiterin vertreiben. . . . „Es überkommt mich ein solcher Widerwillen gegen mich, daß ich mich „schlage; ich habe wahre Kämpfe gegen dieses andere Ich ausgestanden. „Aber es ist alles vergebens. Ganze Stunden verbringe ich damit, mich „unter all den Impressionen zu suchen, die von jenen Mädchen auf mich „ausgehen, und gegen meinen Willen verschwinde ich mehr und mehr.“ (A. a. O., S. 28 f.)

Dieser Fall zeigt aufs evidenteste, von welcher Struktur schwerere Fälle von „Ichspaltung“ bei Zwangseinfühlung sind. Es drängt sich ein fremdes Persönlichkeitsgefühl und Verhalten dem Individuum auf. Es ist als wenn eine fremde Individualität seine Psyche und seinen Organismus durchdringt, während es doch in Wirklichkeit nur Zwangsprozesse sind, die in ihm auftreten.

Es handelt sich um einen Zustand, der dem von Surin beschriebenen in mancher Hinsicht ähnlich ist, nur daß die emotionale Spaltung gering ist, da das primäre Selbst so gut wie verdrängt wird. Immerhin geht der Zustand des Kranken nicht in einen imitatorischen Somnambulismus über. Er behält völliges Bewußtsein davon, daß sein Selbstgefühl sich völlig geändert hat, und er kämpft dagegen an. Dieses Ablehnungs-

verhältnis aber ruft den Eindruck der Spaltung hervor. Das Subjekt weiß sich als eine andere Persönlichkeit, als die ist, welche es in sich erlebt.

Es ist das die dritte Art, auf welche die Doppelheitsillusion zustande kommt: zwangsmäßige Veränderung des Selbstbewußtseins, der das Subjekt mit Bewußtsein gegenübertritt.

Ein verwandter, sehr interessanter Fall ist der Hill Touts[1]).

Es handelt sich um ein Individuum, das in ganz ungewöhnlichem Maße zu passiven Einfühlungsprozessen stärkster Art disponiert ist. Das Milieu, in das es geraten war, wirkte durch die von ihm ausgehenden Erwartungssuggestionen noch in verschärfendem Maße auf das Hervortreten solcher Prozesse ein, die dann zu folgender psychischen Alteration führten.

„. . . Nach ungefähr einer halben Stunde fühlte ich eine seltsame „Empfindung über mich kommen. Es schien mir ein Wechsel meiner „Persönlichkeit zu erfolgen. Es kam mir vor, als sei ich gleichsam bei„seite getreten und als beherrsche irgend eine andere Seele meinen Or„ganismus. Ich war lediglich ein passiver interessierter Zuschauer bei dem, „was geschah. Mein zweites Selbst schien eine von mütterlicher Liebe „und Besorgnis für irgend jemand überfließende Mutter zu sein. Die nor„malen Züge meines Gesichts schienen sich verändert zu haben, und ich „hatte deutliches Bewußtsein davon, wie ich das Aussehen einer besorgten, „hingebungsvollen anderen Person annahm, die auf ihr Kind niederblickte. „Ich lächelte innerlich, indem ich daran dachte, wie lächerlich es wirken „müsse, daß ich so niederblickte, aber ich machte keine Anstrengung, dem „inneren Antriebe zu widerstehen. Ich fühlte jetzt, wie ich danach verlangte, „irgend jemand Zärtlichkeiten zu erweisen und ihn zu trösten, und es war „ein starker Trieb in mir, meinen Freund in meine Arme zu nehmen, ihn „zu liebkosen und ihm Mut zuzusprechen. Ich widerstand dem Triebe „einige Zeit, aber schließlich gab ich ihm nach. Während ich es tat, hatte „ich ein ausgesprochenes Gefühl von Verwandtschaftsbeziehung zu meinem „Freunde. Nach einer kleinen Weile wurde ich wieder ich selbst."

Es war die verstorbene Mutter seines Freundes, in bezug auf welche diese abnorme Nachfühlung stattfand.

Interessanter und lehrreicher noch, insbesondere durch seine Ausführlichkeit, ist ein anderer Bericht Hill Touts.

„. . . Der Gesang ‚Nearer, my God, to Thee' fing an. Bevor der „erste Vers zu Ende war, begann ich seltsame Empfindungen zu verspüren. „Ich stand auf und fing an hin und her zu schwanken und verlor bald jede „Empfindung von meiner Umgebung. Es kam mir vor, als sei ich weit weg im

[1]) C. H. Tout, Some psychical phenomena etc. Proceedings of Society for Psychical Research, Bd. XI, 1895, S. 309—316.

„Raum. Das Gefühl, von allen anderen Dingen fern und weit weg zu sein, „war sehr ausgesprochen und eine Empfindung von Kälte und Alleinsein „bedrückte mich fürchterlich. Es schien mir, als sei ich in Bewegung oder „besser, als werde ich nach unten gezogen, und bald darauf erreichte ich „diese Erde wieder; aber alles war seltsam und schrecklich und einsam, „und es war mir, als sei ich enttäuscht, daß ich den Gegenstand meiner „langen und einsamen Reise nicht erreichen könnte. Ich fühlte, ich suchte „irgend jemand, aber ich schien keine klare Kenntnis davon zu haben, „wer es war, und die Hoffnungslosigkeit meines Suchens und die Ergeb-„nislosigkeit meiner langen Reise rang mir in meinem Elend und Unglück „einen Schrei ab. Ich fühlte, ich konnte weder finden, was ich suchte, „noch dorthin zurückkehren, von wo ich gekommen war. Mein Kummer „war schrecklich, und ich wäre zu Boden gefallen, wenn nicht die anderen „Gesellschaftsteilnehmer sich um mich versammelt und einige meine Hände „ergriffen hätten.

„Gerade in diesem Augenblicke machte die Dame ... die Bemerkung, „die ich mich entsinne zufällig gehört zu haben: ‚Die Seele seines Vaters „ist in ihm'. Da schien mir ein Licht aufzugehen, wer ich war und wen „ich suchte. Ich begann mich in meinen Lungen krank zu fühlen und „wieder wäre ich gefallen, wenn die anderen mich nicht bei den Händen „gehalten und mich sanft auf die Erde niedergelegt hätten. Als mein Kopf „nach hinten auf den Teppich niedersank, fühlte ich mich in den Lungen „entsetzlich elend und konnte nicht atmen. Ich machte den anderen „Zeichen, sie sollten mir etwas unter den Kopf legen. Sie legten mir auf „der Stelle Sofakissen unter, aber es genügte nicht — ich lag noch nicht „hoch genug, um leicht atmen zu können, und man fügte noch ein Kopf-„kissen hinzu. Ich erinnere mich aufs deutlichste des Erleichterungs-„seufzers, mit dem ich wie eine kranke, schwache Person auf das kühle „Kopfkissen zurücksank. Ich war mir in gewissem Maße noch meiner „Handlungen bewußt, doch nicht meiner Umgebung, und ich habe eine „klare Erinnerung daran, daß ich mich selbst in der Lage meines sterben-„den Vaters sah, der im Bett lag, und daß ich den Raum erblickte, in „dem er starb. Es war eine sehr seltsame Empfindung. Ich sah seine „abgemagerten Hände und sein Gesicht und ich lebte seine Todesaugenblicke „wieder durch; nur war ich — in einer verworrenen Weise — beides, ich „selbst und mein Vater mit seinen Gefühlen und seinem Aussehen.

„Jetzt kam das Gefühl des Alleinseins wieder über mich. Ich schien „mir ganz allein zu sein, und ich verlangte und rief nach meinem Sohn, „d. h. nach mir selbst. Ich war weiter in großer Qual, obwohl die anderen „mir versicherten, daß ‚mein Sohn' da sei. Ich glaube, diese Zusicherung „übte ihre Wirkung, da ich nun mich selbst als den Sohn behandelte und „liebkoste. Schließlich sprach ich mit ihm. Ich schien mir gleichzeitig „mein Vater und ich selbst, sein Sohn, zu sein. Wir sprachen miteinander „und erquickten uns gegenseitig, und all die kleinen Mißverständnisse „früherer Tage klärten sich auf, und ich ließ ihn wissen, daß ich jetzt als „Mann und Vater sein Verhalten zu mir in der Vergangenheit verstehen „könne. Als Kind hatte ich ihn stets für sehr hart gehalten und hatte „keine warmen Gefühle für ihn ... Danach kam ich wieder zu mir und

„erhob mich wieder, und eine kleine Weile später nahm ich verschiedene „andere Charaktere an und verkörperte sie, bevor die Gesellschaft auf- „brach."

Hill Tout hat gleichzeitig das nachgefühlte Lebensgefühl seines Vaters als auch sein eigenes, wenn schon dieses teilweise etwas in den Hintergrund tritt. Das Lebensgefühl des Vaters hat sich ihm passiv aufgedrängt und es zieht spontan eine Reihe weiterer Prozesse intellektueller sowohl wie emotionaler, ja sogar physiologischer Natur nach sich.

Diese Auffassung deckt sich völlig mit der Hill Touts selbst:

„Was diese seltsame Verkörperung meines Vaters in seinen letzten „Augenblicken anlangt, so denke ich, daß die Bemerkung, die Seele „meines Vaters sei in mir, zusammen mit dem vorangehenden Gesang jenes „Hymnus, der für mich mit meines Vaters Persönlichkeit assoziiert ist, die „verursachenden Suggestionen gewesen sind. Sie geben eine hinreichende „und überzeugende Erklärung für die Vorgänge ab . . . Die eigentümlichen „Gefühle des Alleinseins, der kalten Unermeßlichkeit, der Pfadlosigkeit des „umgebenden Raumes und die Tatsache, daß ich den Gegenstand meines „Suchens nicht finden konnte, zusammen mit dem Gefühl von Hoffnungs- „losigkeit, die Erfolglosigkeit meiner Anstrengungen — alles hat seinen „Ursprung in einer Geschichte, die ich viele Jahre zuvor gehört hatte, und „die auf meine Einbildungskraft einen tiefen Eindruck gemacht hatte. Es „war eine Gespenstergeschichte, vom Standpunkte des Geistes selbst ge- „schrieben; sie schilderte die Rückkehr eines ruhelosen Geistes zur Erde „und den Orten seiner früheren Existenz; das seltsame Gefühl und der „Kummer, sich den geliebten Wesen seiner früheren Existenz nicht be- „merkbar machen zu können usw. . . . Oft waren in den letzten Jahren, „wenn mein Kind die Motive meines Handelns ihm gegenüber mißverstand, „meine Gedanken unwillkürlich zu meiner eigenen Jugend und Erziehung „zurückgekehrt, und ich hatte oft ersehnt, daß mein Vater noch am Leben „sein möchte, damit ich ihm fühlbar machen könnte, daß ich ihn jetzt besser „verstand und schätzte . . . Ebenso könnte ich nötigenfalls für alle be- „merkenswerten Züge der übrigen Personifikationen die Erklärungsgründe „angeben . . .

„Ich kenne mich selbst und meine Empfänglichkeit für Suggestionen „aller Arten, nicht bloß verbaler Natur, selbst unter normalen Verhält- „nissen." —

Zum Vergleich seien noch zwei Beobachtungen über selbsterlebte Träume mitgeteilt. Sie zeigen deutlich, welcher Art der psychische Zustand bei den auf Einfühlung beruhenden Spaltungsphänomenen ist und wie es lediglich von den zufälligen Umständen abhängt, wie weit die Illusion sich ausdehnt.

Die Notiz über den ersten Fall lautet:

„Ich hatte gestern Nacht den Traum, noch ein Kind zu sein und fühlte mich als solches. Eine eigentliche Verdopplung trat nicht auf, weil die Zwangsgefühlslage eine frühere Ichlage von mir selbst war und als solche anerkannt wurde. Wohl aber fand eine gewisse Teilung der Seele statt. — Ich hatte eine deutliche Erinnerungsvorstellung von dem Selbstgefühl, das ich eigentlich im Augenblick hätte haben sollen."

Ein anderes Mal dagegen träumte ich über einen historischen Gegenstand, ich glaube, er betraf Napoleon. Es fand eine abnorm starke Phantasieeinfühlung in denselben statt. Mitten in dem Traum erwachte ich plötzlich, doch konnte ich nicht sofort wieder „zu mir" kommen, es bestand deutlichste Erinnerung an den vorangegangenen Traum und das nachgefühlte Lebensgefühl Napoleons drängte sich mir noch nachträglich mit großer Intensität auf. Ich konnte es nicht völlig abschütteln. Ich war mir des Zustandes und seines Charakters völlig bewußt, doch drängte sich mir nachdrücklich der Gedanke auf, ich sei doppelt. Ich hatte eben ein fremdes Lebensgefühl und war mir gleichzeitig intellektuell meines eigenen Wesens bewußt. Da die Zwangseinfühlung im Dunkel nicht völlig aufhörte und ich kein Licht anzünden wollte, versuchte ich wieder in Schlaf zu kommen, was auch bald gelang. Beim neuen Erwachen am Morgen war alles verschwunden.

Eine weitere Gelegenheit, bei der eine Persönlichkeitsspaltung auftreten kann, bilden zuweilen jene spontan auftretenden Somnambulismen mit Alteration des Selbstbewußtseins, wie sie uns im XI. Kapitel näher beschäftigt haben.

In der Regel erfolgt der Übergang von dem einen in den andern Zustand freilich mit äußerster Schnelligkeit, ja oft wohl so diskontinuierlich, daß ein eigentliches Übergangsstadium überhaupt nicht stattfindet.

In einzelnen seltenen Fällen dagegen gehen die Zustände langsam ineinander über. Und zwar ist der Prozeß dabei der, daß sich dem Subjekt zwangshaft ein fremdes Persönlichkeitsgefühl aufdrängt, wobei das erste Persönlichkeitsgefühl schrittweise zurückweicht, um schließlich vollständig zu verschwinden, ohne dann wohl überhaupt noch erinnert zu werden.

Es scheint jedoch ein so kontinuierlicher Übergang nur selten stattzufinden.

Ein von zuverlässiger Seite beobachteter Fall ist der Helene Smith's. Flournoy — er schließt sich selbst der Coenesthesietheorie des Ich an — berichtet:

„Es gibt (bei H. Smith) auch Fälle von gefühlter Verschmelzung, einer „von Helene erfahrenen und empfundenen Verwachsung zwischen ihrer „eigenen Coenesthesie und der Leopolds (Cagliostro). Es ist dies ein Be„wußtseinszustand sui generis, den man nicht adäquat beschreiben und „sich nur durch Analogie mit den seltsamen Zuständen vorstellen kann, „die ausnahmsweise im normalen Wachleben, weniger selten im Traum „vorkommen, wo man sich verändern und ein anderer werden fühlt."

„Helene hat mir mehr als einmal erzählt, daß sie den Eindruck ge„habt hat, plötzlich Leopold zu werden oder er zu sein. Es passiert ihr „das besonders nachts oder morgens beim Erwachen; sie hat zuerst eine „flüchtige Vision ihres Beschützers, dann scheint es ihr, daß er nach und „nach in sie übergeht, sie fühlt sozusagen, wie er sich ihrer ganzen orga„nischen Masse bemächtigt und in sie eindringt, als wenn er sie würde „oder sie er. Es ist, alles in allem, eine ungewollte, von selbst erfolgende „Inkarnation mit Bewußtsein und Erinnerung und sie würde sicherlich nicht „anders auch ihre coenesthetischen Empfindungen beschreiben, wenn sie am „Ende der Sitzungen, in denen sie zu Cagliostro geworden ist, indem sie „ihre Muskeln anspannt, ihren Hals anschwellen ließ, ihren Oberkörper „zurücklehnte usw., noch eine Erinnerung an das hätte, was sie während „der Umwandlung erlebt hat. Diese Mischzustände, in denen das Be„wußtsein des gewöhnlichen Ich und die Einsicht fortbestehen, während „sich die zweite Persönlichkeit des Organismus bemächtigt, sind für den „Psychologen höchst interessant; leider erhält man nur selten detaillierte „Beschreibungen, sei es, daß diese Zustände sehr oft in der sich anschließen„den Amnesie mit verschlungen werden, sei es, daß die betreffenden Per„sonen, die sich ihrer vielleicht erinnern, davon nicht Rechenschaft geben „wollen[1])."

Der bei weitem extremste Fall von Spaltung des Persönlichkeitsbewußtseins auf Grund somnambuler Prozesse, findet sich in einer mir eines Tages in die Hände geratenen Autobiographie eines englischen spiritistischen Mediums, die an einigen Stellen einen Einblick in den Geisteszustand solcher Personen gewährt[2]).

Die Selbstbewußtseinsstörungen traten in diesem Falle während „Materialisationssitzungen" auf. Der „materialisierte Geist" war natürlich das Medium selbst im somnambulen

---

[1]) Th. Flournoy, Des Indes à la planète Mars. Paris-Genève 1900, S. 101, vgl. auch S. 264.

[2]) Miss d'Espérance, Im Reiche der Schatten. Deutsch, Berlin 1892. — Das Buch ist auch von A. Lehmann, Aberglaube und Zauberei, deutsch, 2. Aufl., Stuttgart 1908, S. 598 ff, herangezogen worden.

Zustande. Während nun aber in der Regel in derartigen Somnambulismen das normale Selbstbewußtsein erlischt und hinterher Amnesie eintritt, ist es in diesem Falle nicht so gewesen. Vielmehr behielt Miss d'Espérance, während sie eine somnambulieartige Persönlichkeitstransformation erfuhr und in diesem völlig veränderten psychophysischen Zustande aus dem abgeschlossenen Raum, in den sie sich zuvor zurückgezogen hatte, hervorkam, gleichwohl auch noch ein ziemlich deutliches normales Persönlichkeitsbewußtsein, ja es kommt ihr sogar vor, als säße sie nach wie vor auf ihrem Stuhl im Kabinett, während sie in Wahrheit im Zimmer herumging. Wir haben hier den sehr seltenen Fall, wo ein höchst umfangreicher Körperempfindungskomplex, wie ihn das Sitzen auf dem Stuhl mit sich bringt, halluzinatorisch fortbesteht, während in Wahrheit die Person bereits aufgestanden ist, sich bewegt und auch von diesen Vorgängen Bewußtsein hat.

Miss d'Espérance fühlt sich ähnlich wie Hill Tout gleichzeitig als sie selbst und als die fremde Persönlichkeit, die sich angeblich materialisiert hat, in Wahrheit aber nur Miss d'Espérance in einem somnambulieartigen Zustande ist.

Die Glaubwürdigkeit ihres Berichts wird erhöht durch die Schilderung ihres Entsetzens, als der „materialisierte Geist" von einigen Anwesenden mit fester Hand gepackt wird und sie, die dabei aus ihrem abnormen Bewußtseinszustande erwacht, sich selbst ergriffen sieht, ohne sich gleichwohl vom wahren Sachverhalt überzeugen zu können.

Ihre Hauptangaben sind diese:

„. . . Nun kommt eine andere Gestalt, kleiner, schlanker, und mit „ausgestreckten Armen (es ist sie selbst). Am entfernten Ende des Kreises „steht jemand auf und kommt ihr entgegen, und die beiden liegen sich in „den Armen; dann hört man unbestimmte Rufe, wie ‚Anna!', ‚O Anna!', „‚Mein Kind!', ‚Mein geliebtes Kind!'."

„Alsbald steht jemand anderes auf und schlingt die Arme ebenfalls „um diese Gestalt, es mischen sich Schluchzen, Ausrufe und Segens„wünsche ineinander. Ich fühle meinen Körper hin und her schwanken „und alles wird dunkel vor meinen Augen. Ich fühle jemandes Arme um „mich, obgleich ich allein auf meinem Stuhle sitze. Ich fühle jemandes „Herz gegen meine Brust schlagen. Ich fühle, daß etwas vorgeht. Niemand „ist mir nahe außer den beiden Kindern. Niemand beachtet mich. Aller „Augen und Gedanken scheinen auf die weiße, schlanke Figur konzentriert „zu sein, die dort steht, umschlungen von den Armen der beiden schwarz „gekleideten Frauen. Es muß mein eigenes Herz sein, das ich so deut-

„lich schlagen fühle. Doch diese Arme um mich? Sicherlich empfand ich „niemals eine Berührung so deutlich wie diese. Ich fange an mich zu „fragen, welche von beiden ich bin. Bin ich die weiße Gestalt oder bin „ich die, die auf dem Stuhle sitzt? Sind es meine Hände, die sich um „den Hals der alten Dame schlingen, oder sind diese meine, die auf meinen „Knien vor mir liegen, oder ruhen sie auf dem Schoße der Gestalt, wenn „ich es nicht bin, die auf dem Stuhle sitzt?"

„Sicherlich sind es meine Lippen, die geküßt werden. Es ist mein „Gesicht, das von Tränen naß ist, die diese guten Frauen so reichlich ver- „gießen. Doch wie kann dies sein? Es ist ein schreckliches Gefühl, also „den Halt seiner Persönlichkeit zu verlieren. Ich verlange danach, eine „dieser Hände auszustrecken, die so hilflos dalicgen, und jemand zu be- „rühren, nur um zu wissen, ob ich ich selbst bin oder nur ein Traum, ob „‚Anna' ich ist und ich gewissermaßen in ihre Person verloren bin."

„Ich fühle die zitternden Arme der alten Dame, die Küsse, die Tränen, „die Segenswünsche und Liebkosungen der Schwester, und ich frage mich „in einer qualvollen Erwartung und Verwirrung: Wie lange kann das dauern? „Wie lange wird es zwei von uns geben? Welche werde ich am Ende „sein? Werde ich ‚Anna' oder wird ‚Anna' ich sein? Dann fühle ich zwei „kleine Händchen in meine erschlafften Hände schlüpfen, und sie geben „mir sozusagen einen Halt über mich selbst, daß ich ich selbst bin und daß „der kleine Jonte, müde von dem Verborgensein unter den drei Gestalten, „sich einsam vorkommt und meine Hände erfaßt, um Gesellschaft und Trost „zu finden."

„Wie bin ich erfreut über eine Berührung, selbst von der Hand eines „Kindes! Meine Zweifel über das: ‚Wer bin ich?' und ‚Wo bin ich?' sind „hinweg. Während ich also empfinde, verschwindet die weiße Figur von „‚Anna' in dem Kabinett, und die beiden Damen kehren zurück auf ihren „Platz, aufgeregt und tränenvoll, aber von Glück überwältigt." (A. a. O., „S. 274 f.) —

Nicht weniger instruktiv ist der von Sidis und Goodhart beobachtete Fall Hanna[1]). Wir zitierten denselben bereits oben (S. 336 f.) als ein Beispiel für die Hemmung des reflektiven Selbstbewußtseins im Zustand totaler Amnesie. Der psychische Genesungsprozeß erfolgte nun bei Hanna in der Weise, daß zunächst beide Persönlichkeitslagen simultan hervortraten, bis sie allmählich verschmolzen.

„. . . Hanna sagte uns, daß, während er auf der Chaiselongue lag, „einer der heftigsten inneren Kämpfe, die er je erlebt hat, in ihm tobte. „Die beiden Persönlichkeiten, die des ersten und die des zweiten Zu- „standes, waren gleichzeitig lebendig und traten einander gegenüber. Jede „von ihnen war das ‚Ich' Hannas und doch waren sie beide voneinander „verschieden. Er konnte nicht bloß allein die eine wählen, denn jede war

[1]) B. Sidis and S. P. Goodhart, Multiple personality. An experimental investigation into the nature of human individuality. New York 1905.

„von demselben Wesen wie die andere; sie konnten auch nicht vereinigt „werden, weil beide ganz verschiedene Personen waren. Gleichwohl waren „sie, obschon verschieden, nicht unabhängig voneinander. Beide waren „das Ich (ego) Hannas und doch waren sie voneinander so verschieden. „Der Kampf erzeugte in ihm äußerste Bestürzung und Beunruhigung. Er „fühlte, daß beide Leben seine waren und daß sie sich doch wiederum „nicht in ein Ich zusammenschmelzen ließen. Es war ihm auch nicht mög- „lich die eine Persönlichkeit aufzugeben und die andere zu akzeptieren, „weil beide hartnäckig vor ihn traten, als wenn sie sagen wollten: ‚Wir sind „eine, obwohl verschieden!' (‚We are one, though different!')."

„Es war eine kritische Epoche für Hanna; er war in einem Zustande, „von dem sich der Normale kaum eine Vorstellung machen kann. Zwei „verschiedene Individualitäten erhoben den Anspruch, sein persönliches „Selbst zu sein. Es war ein Kampf auf Leben und Tod zwischen den „beiden Individualitäten, die sich in dem einen Geiste gebildet hatten, „jede strebte danach die Oberhand zu gewinnen und die andere zu unter- „drücken, zu zermalmen; und doch konnte keine unterdrückt werden, weil „sie ein Teil und Rayon der anderen war. Es gab nur einen Ausweg aus „der Schwierigkeit, das war die Vereinigung beider. Eine andere Möglich- „keit bestand nicht, die beiden mußten verbunden werden und ein Ich „ausmachen. Hanna hatte einen kritischen Punkt erreicht, die Situation „war tragisch und peinvoll. Schon (kurz vorher) im psychologischen Labo- „ratorium, bevor der peinvolle und kritische Punkt erreicht war, schon da „begann der Kampf der Persönlichkeiten. Zuerst bekam jede der beiden „selbständigen Individualitäten, die sich gebildet hatten, die andere sozu- „sagen auf einen Augenblick zu sehen; es traten da, so sagte er uns später, „die beiden Leben gleichzeitig hervor, verschwanden, traten wieder hervor, „begegneten einander, verschwanden wieder und schließlich, als der zweite „Zustand die Oberhand gewann, schien der erste vorläufig unterdrückt und „in die unterbewußten Regionen zurückgesunken zu sein; aber er verharrte „dort nicht lange; er kam wieder an die Oberfläche und verteidigte mit „erneuter Kraft seinen Anspruch auf Existenz. Der Kampf begann von „frischem: das war die peinvolle Situation, die in dem gegenwärtigen psy- „chologischen Zustand zutage trat. . . ."

„Hanna lieferte uns einen selbstgeschriebenen Bericht von seinen „inneren Erfahrungen während der soeben beschriebenen Attacke. Der- „selbe war mit Rücksicht auf seine Intelligenz und sein ausgezeichnetes „geistiges Training von höchstem Werte."

„Seine Antworten auf unsere Fragen sind im folgenden wörtlich wieder- „gegeben."

„Hanna war gebeten worden zu beschreiben, auf welche Weise er in „seinen gegenwärtigen ‚vollständigen' Zustand gelangte. Er antwortete:

„‚Während ich im Sessel saß und in jenen Schlaf verfiel, aus dem „mich zu erwecken Sie sich so viel Mühe gaben, traten die beiden Leben, „das des primären und das des sekundären Zustandes (in jedem Zustand „wußte er indirekt durch unsere Belehrung von dem andern) zum ersten „Male gleichzeitig hervor. Was mich am meisten beunruhigte, war das „Problem, welches der beiden Leben ich in Zukunft weiter leben sollte,

„welche Erlebnisse ich als meine eigenen akzeptieren und fortsetzen sollte. „Zuerst hatte ich wirklich für den ersten und den zweiten Zustand gleich- „zeitig Gedächtnis.'"

„Frage: Erschienen Ihnen die beiden Zustände als verschieden und „wie war das?"

„Antwort: Sie erschienen mir wie irgend eine Erinnerung an die Ver- „gangenheit, so wie irgend jemand sein vergangenes Leben erscheint, „gleichwohl waren sie verschieden. Ich hatte zwischen den beiden zu „wählen, was mir eine unlösbare Aufgabe schien. So wie es Ihnen z. B. un- „möglich wäre, Dr. G.s Leben zu ergreifen und es mit dem Ihrigen zu ver- „einigen. Wenn ein solches Problem sich für Sie erhöbe, so würden Sie „deshalb zwischen den beiden Leben wählen und nur eins als das Ihrige „akzeptieren. Es wäre Ihnen unmöglich, an beiden festzuhalten, eins müßten „Sie fahren lassen."

„Frage: Wie erschienen Ihnen die beiden Gedächtnisse?"

„Antwort: Wie zwei verschiedene Personen (as two different persons). „Während des Augenblicks im Laboratorium erschienen sie zum ersten „Male gleichzeitig und doch waren sie getrennt. Als ich diese zwei Leben „erblickte, da fühlte ich mich gezwungen zwischen ihnen zu wählen. Die „beiden Leben schienen verschieden und getrennt. Mein Verstand sagte „mir, daß ich einer sei, aber da erschienen zwei Iche (two ego), und folglich „hatte ich zwischen ihnen zu wählen."

„Frage: Woher wußten Sie, daß die beiden Leben Ihnen angehörten, „wenn sie Ihnen wie zwei verschiedene Persönlichkeiten erschienen?"

„Antwort: Der erste Umstand, der mir diesen Gedanken eingab, war, „daß ich mich erinnerte, daß Sie in meinem ersten Zustand von einem zweiten „Zustand sprachen, und im zweiten von einem ersten neben dem zweiten; „als deshalb nun zwei Individualitäten zusammen erschienen, die mir beide „als meine eigenen bekannt waren, dachte ich, es müßten meine sein. Es „war auch ein unaussprechliches Gefühl vorhanden, daß beide meine seien „(unexplainable feeling, that both were mine)[1]."

„Frage: War der Unterschied ebenso groß wie zwischen zwei wirklichen „Personen?"

„Antwort: Ich kann es nicht sicher sagen, aber Sie erinnern sich und „sind alles dessen sicher, was in Ihrem Leben geschieht und können doch „nicht sagen, warum Sie es sind. Als ich im ersten Zustand war, hatte ich „Gedächtnis für alles in diesem Zustand Vorgefallene und als ich im zweiten „Zustand war, hatte ich Gedächtnis für alles in diesem zweiten Zustand Ge- „schehene. Jetzt, als ich in diesem schlafartigen Zustand im Laboratorium „war, da waren beide Zustände zusammen da, jeder von genau demselben „Wesen, das er früher gezeigt hatte, beide Zustände traten zusammen auf „und wurden erkannt. Vordem war mir in jedem Zustand der entsprechende „andere unbekannt. Ich habe niemals gedacht, daß, wenn ich mein Gedächt- „nis wiedererlangen sollte, es auf so seltsame Weise geschehen würde. Ich

[1]) Dieses „unaussprechliche Gefühl" dürfte nichts als die Tatsache sein, daß er selbst, das eine identische Ich, sich von beiden Lebensgefühlen erfüllt fand.

„dachte, es würde so sein, als wenn sonst das Gedächtnis an vergessene „Dinge wiederkehrt. In Wirklichkeit war es, als wenn ein völlig neues „Leben ins Gesichtsfeld träte. In jedem der beiden Gedächtniszustände war „das Leben im selben physischen Körper, im selben physikalischen Gegen- „stande. Wenn ich nachdachte, so schien es mir, als wenn zwei gleiche „Körper in der Art von Zwillingen da seien, zwei Wesen, die völlig ver- „schiedene Leben gelebt hatten, oder auch zwei Zwillinge mit gemeinsamem „Körper, die nachträglich körperlich zu einem einzigen Wesen geworden „seien. Geistig angesehen waren beide Leben sehr verschieden; es war als „wenn Sie z. B. gleichzeitig ein Gedächtnis an ihr eigenes und auch an „Dr. G.s Leben als ebenfalls ihr eigenes hätten, oder noch besser, als „wenn Sie das Gedächtnis an Dr. G.s Erlebnisse in einem andern dem „Ihrigen ähnlichen oder genau gleichen Körper hätten. Sie werden meinen, „es sei unmöglich, die zwei Leben zu einem zu verbinden; sie müßten als „unzusammenhängend und verschieden erscheinen. Ich hatte zu kämpfen, „welches ich wählen sollte. Eins mußte ich fahren lassen, weil es unmöglich „war, an beiden festzuhalten; es schien mir eine zu große Anstrengung, „beide beizubehalten."

„Frage: Für welches Leben entschieden sie sich?"

„Antwort: Der Kampf ging mehr dahin, eins zu vergessen, statt eins „zu wählen. Ich versuchte ausfindig zu machen, welches ich leicht ver- „gessen könnte. Aber es zeigte sich als unmöglich, eins zu vergessen; „beide strebten danach im Bewußtsein zu verharren. Es schien, als wenn „jedes Gedächtnis stärker war als mein Wille und doch mußte ich mich „entscheiden, welches ich vertreiben wolle. Gerade vor dem Frühstück „gestern, im psychologischen Laboratorium, wählte ich das zweite Leben; „es war kräftig, gesund und existenzfähig. Das erste war trüber und leichter „zu bewältigen. Ich versuchte abwechselnd beide zu beseitigen, und zuletzt „gelang es mir, das erste über Bord zu werfen und in den zweiten Zu- „stand aufzugehen. Bei Dr. G.s Bemühungen war der Kampf wieder los- „gebrochen."

„. . . Hanna fand es ganz außerordentlich schwierig, den geistigen „Wettstreit der beiden Zustände zu beschreiben. . . — Ich entschied mich, „dem Wettstreit ein Ende zu machen und traf schließlich eine Entscheidung. „Ich beschloß beide Leben als meine anzuerkennen — ein Zustand, der „nicht schlimmer sein konnte als die Unsicherheit, in der ich mich befand. „Ich fühlte, daß eine häufige Wiederholung des Wettstreites meinen Geist „ruinieren mußte. Der innere Kampf war sehr schwer und die geistige „Agonie groß." (S. 193—197.)

„. . . . Hatte ich nicht jedes Leben gelebt und gefühlt? Doch wie „konnte eine Person zwei Leben leben und fühlen? Das war der kritische „Punkt. Aber die Ärzte bestanden darauf, daß beides meine Leben seien, „und in der Tat ich weiß, jedes war es, obwohl es unmöglich ist, zwei „Menschen zu nehmen und beide zu einem zu machen. Aber beide Leben „wurden mehr und mehr mein eigen (more and more personal), bis ich mich „zuletzt beider durch einen überlegten Willkürakt bemächtigte und sie zu- „sammensehmolz und beide sind es auch bereits ein halbes Jahr hindurch „bis zum heutigen Tage geblieben, obwohl es noch einige Zeit nach der

„Entdeckung für mich schwierig war, die einzelnen Teile jedes Lebens[1]) zu „einer fortlaufenden Lebensgeschichte zu vereinigen." (S. 226.)

Auch in diesem Fall besteht ein Zwiespalt im Lebensgefühl und vielleicht auch eine Simultaneität zweier Erinnerungsreihen, wobei das Individuum anfangs bald auf dieser Seite bald auf jener steht, sich daran hingibt. (Diese Hingabe an Gefühlsvorgänge stellt einen sehr wichtigen, noch nicht näher untersuchten psychischen Akt dar, der im normalen Leben die meisten unserer emotionalen Erlebnisse begleitet.)

Im vorstehenden sind eine Reihe von Fällen zur Darstellung gelangt, die das Phänomen des Auftretens eines zweiten Persönlichkeitsbewußtseins möglichst deutlich offenbaren. Im Grunde kann jeder stärkere Einfühlungsprozeß, wenn er gegen den Willen des Individuums perseveriert, die Illusion des Doppelichs hervorrufen. Die Anlässe zur Entstehung von Einfühlungsvorgängen aber sind unzählig und gerade unter den pathologischen Umständen, in denen die Doppelheitsillusion auftritt, findet sich die Tendenz zur Einfühlung sehr erhöht.

Der nächstliegende Fall ist die Entstehung der Einfühlung auf der Basis der Gesichtswahrnehmung einer anderen Person.

Wir sahen, wie der Psychasthenische Janet-Raymonds sich in die jeden Morgen von ihm erblickten Geschäftsmädchen zwangsmäßig so stark einfühlte, daß er selbst ihr äußeres Verhalten vollkommen nachahmte.

An die Stelle der Wahrnehmung einer Person kann auch eine entsprechende Halluzination oder selbst nur eine bloße Vorstellung einer solchen treten.

Das zeigt der Fall von Doppelich Dinah M. bei Sollier:

„. . . Von ihrem zehnten Jahre an hat sie im Traum eine schwarz „gekleidete Persönlichkeit mit glänzenden Augen erblickt, die sie be„zauberten. Sie fühlte sich vollkommen in ihrem Bann, aber sie verband „damit keine weiteren Gedanken. In den letzten sechs Monaten dagegen, „seit sie ekstatische oder Krampfanfälle hat, hat sie sie wieder gesehen „und das Gefühl hat sich verändert. Infolge verschiedener Umstände „schaudert es ihr vor Ehe und Liebe, besonders, da sie fürchtet, nicht „glücklich zu werden. Als sie Gedanken darüber nachhing, erschien die „(männliche) Persönlichkeit ihr wieder; sie hat viele gemeinsame Gedanken „mit ihr, dieselbe sagt ihr köstliche Liebesworte, die sie niemals gehört

[1]) Hanna war zuvor bald in diesem, bald in jenem Zustande gewesen.

„hat; sie antwortet ihr in gleicher Weise; sie sieht die Augen, die sie in „Bann halten; sie hat gleichzeitig Furcht vor ihnen und ist beseligt durch „sie, er zieht sie unwiderstehlich an; sie fühlt, wie er sich ihrer völlig be- „mächtigt; sie fühlt seine Berührung. Er spricht zu ihr und sie hört ihn. „Sie ist dann in einem traum-, ja selbst schlafartigen Zustand, sie weiß, „daß es zu Ende wäre, wenn sie erwachte, aber sie kann nicht die Augen „auftun[1])."

Wir haben hier den umgekehrten Fall wie in dem Fall Janet-Raymond. Dort fühlte sich ein männliches Individuum in weibliche Personen ein, hier ein weibliches in eine männliche Persönlichkeit.

Nicht immer handelt es sich aber überhaupt um eine so deutliche Vorstellung der zweiten Person, geschweige denn eine Halluzination, sondern oft liegt nur ein ganz undeutliches Vorstellen einer zweiten Person vor, sie wird wesentlich nur gedacht, nicht klar vorgestellt. Gleichwohl kommt es aber auch in diesem Falle nicht selten zu einer intensiven Nachfühlung der betreffenden Person. Aus dem folgenden Beispiel, das Ka. angehört, wird das ganz deutlich: „Mehrfach hatte ich beim Gehen das Gefühl, auf der ganzen Rückseite des Körpers festgehalten zu werden. Ich fühlte dann gleichzeitig noch ein zweites Persönlichkeitsgefühl in mir, jener Persönlichkeit, von der ich die Illusion hatte, festgehalten zu werden[2])."

Endlich brauchen auch durchaus nicht Wahrnehmungen, Vorstellungen oder Gedanken an menschliche Persönlichkeiten den Ausgangspunkt der Spaltungsphänomene zu bilden.

Es hängt das damit zusammen, daß die Einfühlung sich auch an andere Dinge, ja im Grunde an alles anschließen kann. Im Prinzip kann alles personifiziert, Gegenstand der Einfühlung werden.

Sie ist auch keineswegs auf visuelle Momente als Ausgangspunkte beschränkt. Sie kann sich auch an andere anschließen. Fühlen wir uns doch ständig in andere Personen nicht bloß auf Grund ihres Aussehens, sondern ebensosehr auch ihrer Stimme ein. Es tritt, auch wenn wir einen Menschen nur sprechen hören, ohne ihn sehen zu können, ohne weiteres ein Bild seiner Seele uns vor Augen. Wir fühlen, wie er innerlich beschaffen ist. Oft gesellt sich dazu dann eine visuelle

---

[1]) Sollier, Les phénomènes d'autoscopie, S. 23 f.

[2]) Journ. f. Psychol., Bd. VII, S. 259.

Phantasievorstellung von ihm, wir stellen ihn uns vor, wie er wohl aussehen mag. In diesem letzten Punkte muß ich freilich von mir sagen, daß ich selbst mich eigentlich stets täusche; die Menschen haben noch immer anders ausgesehen, als ich sie mir nach ihrer Stimme vorgestellt hatte [1]). Nicht aber war auch ihr Charakter ein anderer, als ich ihn mir vorgestellt hatte.

An die Stelle eigentlich „realer" oder halluzinatorischer Empfindungen können auch hier rein „innere", bloß vorstellungsmäßige Stimmen als Ausgangspunkt der Einfühlung treten. Diese Art der Entstehung des Doppelichs scheint sogar eine überaus häufige zu sein. Das gleiche gilt von kinästhetischen Sprachempfindungen.

In enger Verwandtschaft mit der Einfühlung in vorgestellte Stimmen und wohl nur selten scharf davon trennbar ist die „Einfühlung" in von auditiven Vorstellungen nur wenig begleitete automatische rein intellektuelle Gedankenprozesse. Auch sie werden leicht als von einer zweiten Person ausgehend aufgefaßt und ein entsprechendes Persönlichkeitsgefühl zu ihnen hinzugefühlt.

Als besonders verbreitet ist noch die Personifikation von Buchstaben, Zahlen und Worten hervorzuheben.

Lemaître berichtet von einer Dame, die das ganze Alphabet personifizierte.

Sie sagt: „A, der jüngste der Buchstaben, ist etwas Besonderes und „nimmt einen wichtigen Platz ein; er hat eine Art ernster und sogar kalter „Fröhlichkeit, er ist sehr ehrenhaft, unschuldig, tugendhaft, freundschafts-„voll, loyal, nicht im geringsten ungestüm oder leidenschaftlich. — B ist „ungefähr 50 Jahre alt, groß und stark, bekleidet mit einem grauen Über-„rock. Gut und wohlwollend, durchaus nicht lebhaft oder aufgeräumt oder „phantastisch . . . — C ist älter als A, aber viel weniger als B. Er ist ein-„fach, gefällig, ohne Prätention, kameradschaftlich und ein etwas spöttischer „Gefährte, von anderer Fröhlichkeit als A, rundlich und klein. — D ist „älter, ernster, distinguierter, etwas traurig und feierlich, sanft und über-„legt. — E nimmt eine der wichtigsten Stellen im Alphabet ein. Er hat „nichts Spielerisches, Originelles, aber er ist gleichzeitig sehr bescheiden „und nützlich; sehr beschäftigt, sehr gefällig, weder traurig noch fröhlich, „weder hochtrabend noch phantastisch. — F ist ein Verwandter von E,

---

[1]) Solche Erfahrungen beweisen übrigens wohl noch nicht, daß alle „physiognomischen" Vermutungen („physiognomisch" im weitesten Sinne verstanden) irrig sind, sondern es bleibt denkbar, daß dieselbe seelische Konstitution einen verschiedenartigen — nicht beliebigen — physiognomischen Ausdruck haben kann.

„wegen seiner äußeren Ähnlichkeit (in großen römischen Buchstaben). „F ist etwas faustisch, etwas eigensinnig, individualistisch, manchmal reser- „viert, manchmal freundschaftlicher, gar nicht pompös oder Geschäftsmann „wie B, P, T, auch nicht einfältig wie C. — G ist älter, dick und schwer- „fällig, linkisch, augenblicksweise brummig, edel, voll guter Ratschläge, „Spaßmacher, Großvater und alter Genfer usw.[1])."

Der Psychologe Galton hat über die Personifikationsphänomene sogar eine Enquete veranstaltet. Er gibt an:

„Die Zahlen werden oft durch Kinder personifiziert und ihnen be- „stimmte Charaktere zugeschrieben, vielleicht mit Rücksicht auf die Rolle, „die sie in dem Einmaleins einnehmen oder irgend einer phantastischen „Assoziation mit ihrem Klange. Manchen Personen erscheint das Einmal- „eins dramatisch belebt und irgend eine zufällige Zahlengruppe kann den „Anstoß für eine ganze Geschichte geben. Ich habe sechs ausführliche „und glaubhafte Berichte zusammengebracht und finde eine merkwürdige „Verschiedenheit in der Personifikation und der Bevorzugung der ver- „schiedenen Zahlen; so wird die Zahl 3 als der 1 verhaßt bezeichnet; 2 „als ein treuloser Schleicher; 3 als ein guter alter Freund; 5 als ein weib- „licher Gefährte von 2; 6 als eine mattere Ausgabe von 9. Nur in einem „Punkt finde ich eine annähernde Übereinstimmung, in bezug auf den der „2 erwiesenen Respekt. . . . — 1 ist wichtig und einflußreich, 2 gut und „vorsichtig — so gut, daß sie fast nobel ist; 3 ist eine schönere Zahl als „10 usw.[2])."

Einige ähnliche Fälle hat auch Flournoy beobachtet.

„Mme. L. hat stets die Zahlen personifiziert und zwar in dem Grade, „daß sie leicht über mehrere von ihnen einen Roman schreiben könnte. „1, 2, 3, sagt sie, sind Kinder ohne bestimmten Charakter; sie spielen „zusammen. — 4 ist eine gute, freundliche Frau, von materiellen Beschäf- „tigungen absorbiert und gefällt sich darin. — 5 ist ein junger, gewöhn- „licher Mann, Durchschnittsmensch in seinem Geschmack und seinem „Äußeren, verschwenderisch, egoistisch. — 6, ein junger Mann von 16 bis „17 Jahren, sehr gut erzogen, mit guten Manieren, sanft, von angenehmem „Äußeren; sein Geschmack ist in allen Beziehungen ausgebildet. Mittlere „Intelligenz, Waise. — 7, ein übles Subjekt, obwohl gut erzogen; geistreich, „fröhlich, liebenswürdig, gelegentlich sehr guter Handlungen fähig, sehr „großmütig. — 8 ist eine sehr würdige alte Dame comme il faut. Sie steht „zu 7 in Beziehung und hat viel Einfluß auf ihn. Sie ist die Frau von „9 usw.[3])."

Eine andere Dame berichtet von Vornamen: „Charlotte est trop lourd, „massif, pâteux, Hélène est transparent comme un morceau de glace, Adèle „est trop léger, mince, frêle etc.[4])."

---

[1]) Lemaître, Deux cas de personnification. Arch. de Psych., Bd. I, S. 39 ff.

[2]) Francis Galton, Inquiries into human faculty and its development, S. 244. London 1883.

[3]) S. 219 f.

[4]) Ebenda, S. 224.

Ähnlich geht es mir selbst. Es stellt sich bei mir, sobald ich den Namen jemandes höre, meist sogleich eine bestimmte Persönlichkeitsvorstellung ein[1]). Aus diesem Grunde offenbar bin ich auch sehr empfindlich hinsichtlich des Zusammenpassens von Vor- und Eigennamen. Mit jedem von ihnen verbinde ich leicht eine bestimmte Personalvorstellung, beide müssen einigermaßen gleichartig sein, wenn die Namen nicht eine peinliche Gefühlsdissonanz erzeugen sollen: Emil ist ein dicker, fetter, frecher Junge, Rudolph stark, gesetzt, etwas schwerfällig, Arnold groß, etwas hager, germanisch aussehend, Paul unsympathisch, großsprecherisch, Luise schön, milchweißer Teint, klangvolle Stimme, anmutig sich bewegend, Anna derber, gröber, härtere Stimme usw. Beispiele für Eigennamen sind: Bitter, ein energischer Offizier, Kleinhardt, ein etwas starker, selbstbewußter Mann in mittleren Jahren usw.

Endlich sei noch angeführt, daß Lichtenberg sogar die einzelnen Wochentage personifizierte:

„Ich habe Bilder von Wochentagen gezeichnet, wozu mir Schulzwang „und Schulfreiheit, und vermutliche Beschaffenheit der Mittagskost, und, „wo ich mich selbst verstehe, der Laut der Worte die Striche hergaben. „Der Tisch wird noch in D. vorhanden sein, auf dem ich, zu nicht ge„ringem Vergnügen meiner Spielgefährten vor fast 20 Jahren, das Bild mit „Tinte zeichnete, das ich von den halbfreien, wochehalbierenden und „zwischen Freiheit und Zwang wieder geteilten, wohltätigen Mittwochen „machte[2])."

[1]) Dabei wirken zum Teil wohl Erinnerungsvorstellungen, Erfahrungen mit.

[2]) Lichtenberg, Ausgewählte Schriften (Reclam), S. 340.

Sechzehntes Kapitel.

Die scheinbare Verdopplung des primären Persönlichkeitsbewußtseins.

Der Tatbestand der Verdopplung des Selbst in dem Sinne, daß neben dem ersten, eventuell nur noch vorgestellten Personalgefühl noch ein zweites gefühlt wird, dürfte durch die bisherigen Erörterungen in seinem realen Vorkommen erwiesen und zugleich in seinem Grundcharakter richtig analysiert sein.

Merkwürdigerweise gibt es nun aber auch Fälle, in denen die Verdopplung die erste Persönlichkeit betrifft, d. h. in denen das Subjekt sagt, es sei selbst zweimal vorhanden. Das Phänomen ist besonders frappant, wenn ausdrücklich betont wird, die beiden Personen seien qualitativ durchaus gleichartig (jedoch nicht numerisch identisch).

Dürfen wir nun von solchen Fällen sagen, es handle sich um zwei Persönlichkeitsgefühle, die nicht völlig verschmelzen, obschon sie qualitativ gleich seien?

Es ist oft schwierig und undankbar, apriori etwas darüber auszumachen, was im Seelenleben möglich und nicht möglich ist. Aber der Gedanke, daß auch dieselbe Gefühlslage sich noch einmal „spalten" könne, scheint doch mit dem Charakter des Ich so unvereinbar, daß wir prüfen müssen, ob die Berichte nicht vielleicht selbst ohne weiteres eine andere Erklärung nahelegen.

In der Tat zwingen die Zeugnisse die Theorie einer „Spaltung" einer gleichartigen Gefühlslage keinesfalls auf. Was wirklich als vorhanden gelten kann, sind lediglich autoskopische Vorstellungen. Sie sind es, an die der Gedanke, selbst in zwei Exemplaren zu existieren, anknüpft. Es ist die falsche Identifikation des Körpers mit dem Ich, die die Illusion hervorruft.

Fréquemment la nuit, lesen wir in einem Fall, il se réveille avec un peu d'angoisse et il lui semble sentir un autre homme, exactement semblable à lui-même, couché sur lui et l'oppressant, ou allongé à côté de lui, et le découvrant sans cesse. Il le sent plutôt qu'il ne le voit.

Sollier fügt ganz richtig hinzu: Pour mieux dire, il se le représente identique à lui-même[1]).

Auch folgender Fall Séglas' gehört hierher.

„Einer meiner Kranken wird jedesmal, wenn er einen Platz über„schreiten muß, von einem Angstanfall betroffen. Ohne Zweifel verursacht „der Platz ihm Angst, er fürchtet sich, ihn zu überschreiten. Aber wes„halb? Er weiß in diesem Augenblick gar nicht, wie er es anfangen soll, „um zu gehen, um seine Beine zu bewegen. Das eine von ihnen, das „rechte, scheint ihm ganz wie verdoppelt (dédoublée); es ist ihm, als hätte „er drei Beine, manchmal sieht er auch dies dritte Bein neben den beiden „andern, und wenn er den Platz nicht überschreiten kann, so liegt es daran, „weil er nicht weiß, wie er mit drei Beinen gehen soll[2])."

In einem andern Fall handelt es sich um eine deutliche Halluzination der betreffenden Person (in einem früheren Stadium ihres Lebens). Eine Kranke Solliers erblickt sich als fünfzehnjähriges Mädchen, die halluzinierte Gestalt hat genau das gleiche Äußere und dieselbe Kleidung, die ihr selbst in jenem Alter zu eigen gewesen waren.

„. . . Morgens und in der Nacht scheint sie zu schlummern, aber in „Wirklichkeit ist sie in einem leicht kataleptischen Zustand, wie man sich „überzeugen kann, wenn man die Lage ihrer Glieder ändert. Plötzlich „beklagt sie sich und sie macht eine Bewegung, als wenn sie jemand „zurückstoßen will. Sie erzählt dann, daß sie eine Person neben sich hat, „die vollkommen sie selbst sei, die ebenfalls schläft wie sie und vor der sie „zur Seite rücken muß, um ihr Platz zu machen. ‚Es ist unangenehm in „solcher Weise doppelt zu sein', sagt sie. Diese Person ist kleiner und „jünger als sie selbst. Sie sieht nicht ihre Füße, die durch ihr blaues „Kleid verborgen werden. . . . Die Kranke erklärte mir, daß das blaue „Kleid, das sie sah, eine Robe war, die sie als junges Mädchen mit 15 Jahren „getragen hatte, und daß ihr Doppelgänger genau so frisiert war, wie sie „es damals war[3])."

Auch die eigentümliche Aversion mancher Nervöser, ihr eigenes Porträt zu sehen, hat, wie es scheint, ihre Ursache in dem Auftreten einer Tendenz zur Illusion der inneren Doppel-

---

[1]) Sollier, Les phénomènes d'autoscopie. Paris 1903, S. 21 f.

[2]) Bei Hesnard, Les troubles de la personnalité, S. 68.

[3]) Sollier, a. a. O., S. 26 ff.

heit, sobald sie ihr Bild erblicken und körperlich noch in einem zweiten Exemplare da sind.

Meist liegen außer der Autoskopie freilich auch noch Zwangsfunktionen vor, die die Illusion der Doppelheit unterstützen.

Ein besonders schöner derartiger aus Autoskopie und Zwangsfunktionen gemischter Fall ist von Lemaître beobachtet worden[1]). Er bildet geradezu ein Pendant zu dem Fall Gh . . . Janet-Raymonds.

Im Jahre 1905 kam zu Lemaître (Professor am Genfer Gymnasium) einer seiner Schüler (damals 15 Jahre alt), um Lemaître Mitteilungen über seinen ihm lebhafte Sorgen erweckenden psychischen Zustand zu machen.

„Er hatte die Lust zur Arbeit verloren und es war nicht seine Schuld; „seine Zerstreutheit, die ich ihm wiederholt vorgeworfen hatte, war stärker „als er und bemächtigte sich seiner alle Augenblicke, trotz aller Willens- „anstrengung dagegen, die übrigens mehr und mehr unmöglich geworden „war; sein Gedächtnis war auch mitgenommen, er behielt nichts mehr. Was „die Ursache dieser Depression betrifft, so schob er sie auf ‚Gedanken' „(pensées) und ‚Selbstgespräche' (parler tout seul), die ihn von früh bis „spät überfielen, besonders, wenn er dabei war, seine Schularbeiten zu „machen und sein Pensum zu erledigen."

„Die tiefen Störungen von Fritz . . . bestehen in drei Arten von Phäno- „menen: Cauchemars, autoskopischen Halluzinationen, die er ‚seine Ge- „danken' nennt, und endlich anderen Gedanken, die er als ‚sehr ernste Ge- „danken' bezeichnet und die die Gestalt von vor unbekannten Personen „ausgesprochenen Selbstgesprächen annehmen."

Das Wichtigste sind die von Lemaître als Autoskopie bezeichneten Erscheinungen.

„In bezug auf diesen Gegenstand drückt sich Fritz etwa so aus: Es „packt mich fast zu jeder Stunde bei Tage und fast alle fünf Minuten. „Ich sehe mich gehen und kommen, mit meinen Kameraden spielen, mit „ihnen spazieren gehen; ich höre mich, wie ich spreche und wie meine „Kameraden mir darauf antworten; ich bekomme Schläge und ich empfinde „die gleichen Empfindungen, die mein Ich sonst dabei verspürt. Wenn „mein Ich, das genau wie ich ist, dann verschwindet und ich mich dort „wieder finde, wo ich war, auf der Klassenbank oder an meinem Arbeits- „tisch zu Hause oder anderswo, so empfinde ich Kopfschmerzen. Kaum „habe ich mich erholt, so packt mich eine neue Gedankenreihe noch mehr, „ich sehe mich wieder und es fängt von neuem an. In diesen Gedanken „ist es immer mein Ich (mon moi), das die Hauptrolle spielt oder dem „Schmeicheleien gesagt werden; ich sehe mich, wie ich kommandiere, wie „ich eine hohe Stellung bekleide und etwas bin, ich sehe und höre mich,

[1]) Aug. Lemaître, Fritz Algar—Histoire et guérison d'une désordre précoce. Archives de psychologie, Bd. V, 1906, S. 75—102 — vgl. derselbe, La vie mentale de l'adolescent et ses anomalies, Saint Blaise 1910, Chap. VIII.

„wie ich rufe: ‚Vorwärts marsch!‘. Man sagt zu diesem Ich: ‚Du, Fritz, „bist stark. Du wirst dies oder das können!‘ — Wenn dies auf der Straße „geschieht, so renne ich gegen eine Laterne oder sonst jemand. In diesem „Augenblick sehe ich dann mein zweites Ich (mon double) verschwinden „und ich versuche, wenn möglich, ein paar Worte der Entschuldigung zu „stammeln.“

Diese Autoskopien bestehen bereits lange Zeit. Während es aber früher Fritz gelang, ihrer Herr zu bleiben, war das in der letzten Zeit, bevor er Lemaître aufsuchte, nicht mehr der Fall. „Es ist mir unmöglich, meinen Gedanken ein Ende zu setzen; meine Gedanken kommen und gehen, wenn und wie sie wollen.“

„Die meisten der genannten Gedanken sind vergessen, sobald Fritz „wieder zu sich kommt, aber hin und wieder erinnert er sich ihrer ganz „im allgemeinen. . . .“

„Ich sah mich Schneebälle zusammenballen und ins feindliche Lager „werfen. Ich hörte mich mit meinen Kameraden streiten. Ich sah, wie „die Bälle flogen und ob davon leider einer auch mich traf (d. h. das zweite „Ich, le second moi), ich fühlte den Schmerz, als wenn sie mich wirklich „getroffen hätten. Wenn ein Kamerad ins Gesicht getroffen war, hörte ich „ihn aufschreien und sah, wie er sein Taschentuch zog und sich trocknete. „Als ich einen Feind traf, sah ich mich sehr befriedigt; die von meiner „Partei lachten und waren stolz auf meine Gewandtheit, während der, den „der Ball getroffen hatte, das Gesicht verzog. — Plötzlich kam ich wieder „zu mir, ich hatte Kopfschmerzen, meine Gedanken hatten aufgehört, dann, „zwei oder drei Minuten später, begannen sie von neuem.“

Die Erscheinung hat aber noch an Stärke zugenommen.

„Seit einigen Wochen hört man ihn vor sich hin sprechen. Es sind „stark erregte und heftige Reden. Aber sie hören fast auf der Stelle auf, „sobald die Mutter von Fritz oder die Bedienung ins Zimmer tritt, um zu „sehen, was es gibt. Er antwortet, er wisse nicht, warum er gesprochen „habe. Von diesen Reden, die er manchmal zu bereuen hat, — so eines „Tages, als sein zweites Ich, in der Meinung, einen Gegner zu treffen, der „Mauer einen so furchtbaren Faustschlag versetzte, daß sein normales Ich „eine ganze Woche lang an den drei äußeren Fingern der rechten Hand „lebhaften Schmerz empfand — erinnert er sich, wenn er wieder zu sich „kommt, nur ihres allgemeinen Inhalts oder überhaupt nicht, oder wohl „auch ganz obenhin der zuletzt gesprochenen Worte. Den Anfang weiß „er stets nicht mehr, und er hat kein Bewußtsein mehr davon, den Platz „gewechselt zu haben und vom Tisch, an dem er schrieb, aufgestanden zu „sein. So ist er stets von neuem überrascht, wenn er sich mitten im „Zimmer stehend findet, oft mit einem Gegenstande und sogar einem offenen „Messer in der Hand.“

„Ich erhebe mich, sagt er, ohne es zu wollen, um Leuten . . . eine „Standrede zu halten, weil sie mich beleidigt oder mir Übles zugefügt „haben. Dann sehe ich, während ich mit lauter Stimme spreche, mich an „jemand wenden und ihn festnageln. Es wird, denke ich, im großen „Kasinosaal sein . . .; ich sehe und fühle mich kommen und von der „Seite, wo die Zuhörer gedrängt stehen, ruft man mir zu: ‚Ach, du bist da,

„Fritz, man erwartete nur dich!‘ Alle Leute wenden sich nach mir um, wie „ich vorwärts schreite und mich mit diesem oder jenem unterhalte, bis „schließlich das Schauspiel vor sich geht. Das Spiel beginnt. Ich sehe „mich ein Gedicht in Versen deklamieren, die mein Ich trefflich zutage „fördert und von dem ich mich niemals an eine einzige Zeile habe erinnern „können, obwohl es sehr schön ist. Man überschüttet mich mit Beifall, „mein Ich zieht sich zurück und ich kehre in die Wirklichkeit zurück.“

Dieser Fall zeigt sehr deutlich, wie die Illusion der Ich-Verdopplung einfach darauf beruht, daß das Subjekt sich passiv oder gar zwangsmäßig als in anderen Situationen befindlich vorstellt, also in der Phantasie noch ein zweites Leben führt, noch einmal zu existieren scheint.

Ganz ähnlich, wenn auch bei weitem nicht so ausgebildet ist der folgende, von einer Ärztin an sich beobachtete Fall.

„Wie gewöhnlich hatte ich angestrengt gearbeitet . . . und war sehr „müde, als ich mich legte. Im Zimmer herrschte vollkommene Dunkel-„heit, es war auch alles um mich her still, ich wußte aber ganz genau, „daß ich wachte. Da sah ich plötzlich einen Zug junger Mädchen und „Kinder daherkommen und unter diesen sah ich mich. Ich wußte ganz „genau, daß ich im Bett lag, hatte aber doch das Gefühl, als wäre ich „auch dort unter den Kindern. Ich sah mich deutlich in meinem roten „Sonntagskleid, gerade so, als sähe ich mein Spiegelbild. Als ich die „Augen schloß und dann wieder öffnete, verging das Bild nicht, erst „nach einigen Sekunden zog der Zug der Mädchen vorüber und ich mit „ihnen. . . .[1])“

Die Vorstellung der eigenen körperlichen Person kann sich auch zuweilen lediglich auf coenesthetische Empfindungen beziehen, die eigentliche visuelle Autoskopie fehlt also. So sagt Maguerite L.:

„Je me vois quelquefois . . . mais je me sens surtout. Je sens que „l’on tire une personne de moi, comme si on allongeait mes membres pour „en former d’autres. La dernière fois que cela m’est arrivé, quand mon „père est revenu de Paris, la sensation était si forte que j’en ai plaisanté „en disant: ‚Je suis dans la situation du père Adam, quand on sortait sa „femme de sa côte.‘ La personne est absolument semblable à moi et c’est „moi qui ne me reconnais pas dans une glace. Elle parle tout à fait „comme moi, mais est toujours d’une opinion contraire, et je l’entends dans „la tête. Elle a toujours chaud, et la nuit j’ai la sensation qu’elle me dé-„couvre pour se couvrir[2]).“ —

Die autoskopische Halluzination als solche, als rein visuelles Phänomen, ist natürlich keine zureichende Vorbedingung zum Entstehen des Doppelichs. Es muß noch eine, sei es dauernde

[1]) Bei Geißler, Persönlichkeitsgefühl, Empfindung, Sein und Bewußtsein. Arch. f. d. ges. Psychol., Bd. VII, S. 40 ff.

[2]) Sollier, Les phénomènes d’autoscopie, S. 19.

oder momentane, ins Hypochondrische übergehende Autosuggestibilität des Individuums hinzukommen. Das Erlebnis doppelt zu sein, aus zwei Ichen zu bestehen, ist ja lediglich eine Urteilsillusion.

Goethe, der es bei seiner tiefen psychologischen Einsicht schwerlich unterlassen hätte, von einer so abnormen Erscheinung, wie es das Doppelbewußtsein ist, etwas zu berichten, wenn er es erlebt hätte, sagt von der merkwürdigen pseudohalluzinatorischen, also rein vorstellungsmäßigen Autoskopie, die er nach seinem Abschied von Friederike von Sesenheim erlebte, lediglich:

„Als ich ihr die Hand noch vom Pferde reichte, standen ihr die „Tränen in den Augen, und mir war sehr übel zumute. Nun ritt ich auf „dem Fußpfade gegen Dreisenheim, und da überfiel mich eine der sonder„barsten Ahnungen. Ich sah nämlich, nicht mit den Augen des Leibes, „sondern des Geistes, mich mir selbst, denselben Weg, zu Pferde wieder „entgegenkommen und zwar in einem Kleide, wie ich es nie getragen: „es war hechtgrau mit etwas Gold. Sobald ich mich aus diesem Traum „aufschüttelte, war die Gestalt ganz hinweg[1])."

Beispiele halluzinatorischer Fälle von Autoskopie ohne innere Spaltungsillusion[2]) sind die folgenden.

Flournoy berichtet von Helene Smith, daß sie sich einmal, als sie sich nur in einem ganz oberflächlichen autohypnotischen Zustand befand und sich mit den Anwesenden noch frei unterhalten konnte, plötzlich in zwei Exemplaren in einer Entfernung von einigen Metern sich gegenüber erscheinen sah, so daß es, wie sie sagte, in diesem Augenblick im ganzen „drei Fräulein Smith" im Zimmer gab[3]).

In dem zitierten Buch der Miss d'Espérance lesen wir:

„Eines Abends ... vernahm ich einige Worte dicht an meinem Ohr, „die mich aufschreckten und mich veranlaßten, eine aufrechte Stellung an„zunehmen, um aufmerksamer hören zu können. (Sie glaubte im Halb„dunkel des Zimmers eine Gestalt zu sehen und schritt auf sie zu.) Indem „ich in großer Schwäche und mit Anstrengung außerhalb der Vorhänge „dahin ging, wo die weiß gekleidete Gestalt war, kam ich Angesicht zu „Angesicht mit — mir selbst! — ... Die Gestalt war ein wenig höher, ein „wenig breiter, das Haar länger, das Gesicht und besonders die Augen „größer; aber indem ich in das Antlitz blickte, hätte ich mein eigenes „Spiegelbild betrachten können, so groß war die Ähnlichkeit[4])."

---

[1]) Dichtung und Wahrheit, III. Teil, XI. Buch, gegen Ende.

[2]) Vgl. auch Sollier, Les phénomènes d'autoscopie, S. 6 ff.

[3]) Flournoy, Des Indes à la planète Mars, S. 184.

[4]) A. a. O., S. 129.

Auch in diesem Falle trat keine innere Doppelheitsillusion ein, die Miss d'Espérance sicherlich hervorgehoben hätte, da sie einen solchen Zustand, wie wir hörten, selbst gekannt hat und ihn als höchst abnorm schilderte.

Einen Fall von sogar fünfzehnfacher halluzinatorischer Autoskopie, ebenfalls ohne jede innere Spaltung, finden wir bei Johannes Müller berichtet:

„Aus der Selbsterfahrung eines durchaus vorurteilsfreien Mannes, „dessen Name für die Wichtigkeit dieser Erfahrung bürgen könnte, teile „ich folgenden Fall mit. Prof. X. kam nach einer sehr lebhaften Unter- „haltung über wissenschaftliche Gegenstände nüchtern und sehr hungrig „nach Hause, der Weg führte vom Lande über eine baumreiche Wiese „nach der Stadt. Plötzlich sieht er in einiger Entfernung sich selbst „in 12—15 Exemplaren auf der Wiese umherwandeln. Die Figuren „waren aus verschiedenem Alter des Beobachters und trugen die sonst „fast vergessenen Kleider verschiedener Zeiten in mancherlei Farben. Die „Gestalten einer und derselben Person gingen gleichgültig durcheinander „auf der Wiese. Es bedurfte nur der Anstrengung des Gesichtssinnes, der „Aufmerksamkeit und der Erinnerung, daß die Selbsterscheinung eine „Halluzination sei, um die ganze Gruppe sogleich zu verscheuchen. Licht- „flecke blieben nicht übrig[1])."

Neben den bisher erörterten Verdopplungsillusionen, in denen genau dasselbe Selbst zweimal vorhanden zu sein schien, gibt es noch andere. In ihnen erklärt das Subjekt zwar ebenfalls doppelt vorhanden zu sein, aber die beiden Individualitäten sind qualitativ nicht völlig identisch.

Das Individuum erinnert sich in diesen Fällen offenbar unwillkürlich sehr lebhaft eines früheren Zustandes seiner selbst, wobei auch eine frühere äußere Situation mit reproduziert werden kann. Ein solches Nebeneinander, oder vielleicht auch Durcheinander zweier Ichzustände ergibt, wie wir bereits oben sahen, sehr leicht eine Doppelheitsillusion.

„Berthe, les yeux ouverts, se croit dans l'établissement (Sanatorium), „et, les yeux fermés, se figure être ailleurs à une autre époque; tel est „encore le cas d'Yvonne qui, lorsqu'elle réfléchit, se croit chez elle, et „quand elle regarde autour d'elle se reconnaît chez moi. Elle est due „alors à un dédoublement incomplet de la personnalité. Quelquefois même „il y a plus que du dédoublement comme dans le cas d'Yvonne qui se „croit un jour avoir en même temps trois âges différents[2])."

---

[1]) J. Müller, Über phantastische Gesichtserscheinungen. Koblenz 1826, S. 79.

[2]) Sollier, La genèse et la nature de l'hystérie, Bd. I, S. 336 f.

„Un jour qu'elle avait reperdu sa sensibilité et que je lui ordonnais „de se réveiller complètement (d. h. aufzuhören, depersonalisiert zu sein), „elle se mit à rétrogarder, à avoir du dédoublement de la personnalité, se „figurant à la fois avoir vingt et un et douze ans. Je lui fais rouvrir les „yeux. Elle me répète les mêmes choses. Il lui semble qu'elle a rêvé „avoir eu vingt et un ans, que son corps n'est pas à elle, que ses bras „sont accroché par derrière, que sa peau est comme du parchemin et „boursouflée[1])."

Ganz außerordentlich gesteigert ist das Phänomen im folgenden Fall[2]). Die betreffende Person fühlt sich, während sie längst erwachsen ist, noch immer nebenher als zwölfjähriges Mädchen, so daß ein sehr starker Zwiespalt in ihrer Seele besteht.

„Es ist mir, als wenn ich zwei verschiedene Persönlichkeiten besitze, „die beide zur selben Zeit da sind. . . . Sie sind beide gleich kräftig. „Hauptsächlich scheinen sie sich durch das Alter zu unterschciden, die „eine ist ungefähr 10 Jahre älter als die andere."

„Zuzeiten arbeiten sie harmonisch zusammen, dann wieder durch- „kreuzen sich ihre Absichten. Ich scheine mich nicht gleichmäßig ent- „wickelt zu haben. Ein Teil von mir sitzt bescheiden zu Füßen eines „anderen Teiles von mir und empfängt Ratschläge und Belehrungen. „Ein Teil von mir fühlt sich gezwungen einem andern Teil von mir Ge- „ständnisse zu machen, wenn er Unrecht getan hat, und er empfängt be- „scheiden Zurechtweisungen. Ein Teil von mir versucht den andern zu „verletzen und den würdevolleren Teil ungebührlich zu behandeln, zu „kichern und Dinge zu tun, die in guter Gesellschaft nicht als korrekt „gelten."

„Mein jüngerer Teil hat sein Vergnügen daran, den älteren zu quälen, „seine Motive anzuzweifeln und seine Gedanken zu unterbrechen. Ich „muß darüber klagen, weil mein älteres Selbst ernster gestimmt ist. Mein „jüngeres Selbst ist erst 12 Jahre alt. Das ist mein wirkliches Selbst. In „meinen eigenen Augen bin ich noch ein kleines Mädchen mit kurzen „Kleidern und krausen Locken. Aus manchen Gründen ist meine Vor- „stellung von mir selbst niemals über diesen Punkt hinausgelangt. Die „langen Kleider und die hochgekämmten Haare wollen mir niemals als „natürlich erscheinen. Manchmal freue ich mich über diese innere Zwei- „heit und dann wieder tue ich es nicht. Manchmal vermischen sich die „beiden Teile höchst erfreulich miteinander, dann wieder bekämpfen sie „sich schrecklich, während ich (dann scheint noch ein dritter Teil von mir „vorhanden zu sein) außerhalb stehe und auf den Ausgang warte."

„Der ältere Teil wird des jüngeren überdrüssig. Der jüngere Teil, „der noch frisch und guter Laune ist, versucht den älteren zu belustigen. „Ich habe mich oft müde und erschöpft aufs Bett geworfen und mußte

---

[1]) Ebenda, Bd. I, S. 164.

[2]) L. G. Winter, Myself and I: a confession. In The American Journal of Psychology, Vol. XIX (1908), S. 562 f.

„mich über die Kapriolen meines jüngeren Teiles vor Lachen schütteln.
„Es sind wirkliche Kapriolen. Bei diesen Gelegenheiten will sie die
„Unterhaltung mit Freunden — wirklichen Freunden — fortsetzen, sie ist
„vollgespickt mit Witzen, und obwohl sie selbst beide Parteien darstellt,
„ist das Parieren und Angreifen köstlich."

„Manchmal indessen will die jüngere Seite von mir alles scheel an-
„blicken. Sie will vom frühen Morgen bis zum späten Abend, indem sie
„wieder selbst beide Parteien spielt, mit Personen sich streiten, die ich (als
„Totalität, the combination) sehr liebe, und über die ich in keiner Weise zu
„klagen habe. Das betrübt mein älteres Ich dann sehr. . . ."

„Mehr noch, die jüngere und ältere sind niemals in einer Frage einer-
„lei Meinung. Eine neigt zum Ernst der Weisheit, die andere zum Scherz.
„Ich bin ein Haus, das gegen sich selbst gespalten ist. (I am a house
„divided against itself.) Die jüngere sehnt sich danach zu tanzen, ins
„Theater zu gehen, Karten zu spielen, alles Dinge, die die ältere miß-
„billigt. Die jüngere spöttelt über die ältere, nennt sie scheinheilig u. dgl.,
„bis die ältere es beinahe selbst glaubt und ihr fast recht gibt. . . ."

„Die ältere erklärt, daß sie niemals heiraten will, während die jüngere
„über den Gedanken spottet, ein altes Mädchen zu sein. Aber wenn sie
„die Zustimmung der älteren erlangen könnte, so wäre es besser, aber sie
„weichen in ihren Idealen ganz voneinander ab."

„In Gesellschaft ist der Gegensatz noch ausgeprägter. Ich scheine
„eine Kombination von Begleiterin und Schützling zu sein. Die ältere er-
„scheint ungeniert, die jüngere ist scheu und verlegen. . . . Wenn man eine
„Bemerkung an sie richtet, so wird sie verwirrt, bis die ältere ihr zu Hilfe
„eilt. Meine Sympathie ist auf seiten der jüngeren."

„Es ist etwas Tragisches für mich in dieser Verbindung zweier so
„uneiniger siamesischer Zwillinge. Ich bin zu ein und derselben Zeit
„Schüler und Lehrer, Angeklagter und Richter, Künstler und Kritiker, Be-
„gleiterin und Schützling, ein geziertes, pedantisches altes Mädchen und
„ein ausgelassenes Schulmädchen, ein Wildfang und eine Spröde, eine
„Heilige und eine Sünderin. Was kann bei einer solchen Kombination
„herauskommen. Einige Tage gehen wir wunderbar Hand in Hand, ein
„Teil von mir macht dem andern ganze Tage hindurch Komplimente, bis
„jeder von ihnen eine so gute Meinung von sich und dem andern hat,
„daß wir in gleicher Weise fühlen und höchst glücklich sind."

„Aber wie schrecklich sind die Tage, wenn wir uns gegeneinander
„kehren! Ich finde keine Worte, die Verachtung auszudrücken, die wir
„füreinander empfinden. Wir scheinen einander in Verlegenheit zu setzen
„und die Kombination als Ganzes ist äußerst unglücklich."

Siebzehntes Kapitel.

Die psychische Spaltung in der Depersonalisation.

Wir kommen nun noch zu der seltsamen Tatsache, daß sich in den Depersonalisationszuständen, die sich uns doch als eine Aufhebung des Persönlichkeitsbewußtseins darstellten und von den Kranken immer als „Verlust ihres Ich“ geschildert werden, so oft gleichzeitig auch die andere Aussage findet: „Ich bin doppelt“, „Ich habe ein gespaltenes Ich“. Es sind oben (S. 380f.) eine Reihe solcher Angaben Ka.s und anderer Depersonalisierter wiedergegeben.

Werden beide Aussagereihen wörtlich genommen, wie das seitens der subjektlosen Psychologie, soweit sie sich bisher mit diesen Zuständen beschäftigt hat, stets geschehen ist, so widersprechen sie sich und können unmöglich miteinander vereinigt werden.

Erst vom Boden der Subjektspsychologie aus und unter Berücksichtigung der vielfachen Äquivokationen, die uns in Hinsicht auf das Ich begegnet sind, ist das möglich; genau so wie wir von diesem Boden aus die Aussagen: „Ich bin nicht“ und „Ich bin ein anderer“ zwanglos miteinander vereinigen konnten. Es ist eben auch hier wieder im Auge zu behalten, daß es sich in der Depersonalisation nicht um einen ichlosen Zustand handelt, sondern daß nur die Funktionen und Zuständlichkeiten des Ich sich verändert haben.

Die Entstehungsweise und die psychologischen Grundlagen des Doppelheitsbewußtseins sind nicht immer, ja nicht einmal beim selben Fall stets gleichartig. Es begegnen uns alle bisher erörterten Formen von neuem, zum Teil in eigenartiger Modifikation.

In einer ersten Reihe von Fällen geben den Anlaß zum Auftreten der Illusion intellektuelle Zwangsfunktionen, die neben dem sonstigen Leben herlaufen.

So sagte Ka. von sich:

„Gestern abend etwas Fremdheit, minimal tauchte plötzlich ein zweites „Ich in mir auf, vielleicht etwas innerlich-stimmenhaft (akustisch), nur ein „paar Augenblicke freilich. Beobachtung in bezug auf den Inhalt dieses „vorstellungshaften Gebildes nicht möglich, wie das auch früher meist nicht. „Diese psychischen vorstellungshaften Gebilde bleiben gleichsam wie die „Plastik Rodins halb im Stein."

„Früher schien es mir wohl, als ob zwei Assoziationsketten durch- „einander gingen, die eine gehörte zu mir, die andere trat mechanisch „dann und wann dazwischen, ohne aber wirklich genau inhaltlich feststell- „bar zu sein. . . ."

„Vielleicht war das zweite Ich noch am ehesten der normalen Er- „scheinung verwandt, daß bei Aufgeregtheit, Angst, erregter Befangenheit „usw. Konzentration nicht gut möglich ist, alle möglichen Vorstellungen „aufblitzen und verschwinden, ohne völlig klar zu werden[1])."

Besonders häufig handelt es sich um eine automatische oder zwangshafte Selbstbeobachtung. Die Selbstbeobachtung, meist sogleich verbunden mit hypochondrischen Nebengedanken, läuft weiter, auch wenn sich das Subjekt ihr auf das entschiedenste widersetzt.

Es kann dann aber auch diese innere Selbstbeobachtung, wie es scheint, noch mit einer Persönlichkeitshülle umkleidet werden, es kann sich an sie ein zwangsmäßig persistierendes fremdartiges Persönlichkeitsgefühl anschließen, das dann erst recht die Doppelheitsillusion begünstigt.

Wir haben es hier überall mit einer Verstärkung von Phänomenen zu tun, wie sie sich auch außerhalb der Psychasthenie finden, in allen Fällen von der Art Goethes, von dem Grimm sagte, Mephistopheles habe ihm stets über die Schulter gesehen.

Dieser Gestalt sind viele von Ka. erlebte Spaltungszustände gewesen, so z. B. wenn er schreibt.

„In den folgenden Tagen . . . trat dann starke Spaltung der Persön- „lichkeit auf und die Aufmerksamkeit richtete sich immer mehr nach innen „auf Selbstbeobachtung und Beschäftigung mit dem nervösen Zustande, so „sehr ich auch dagegen ankämpfte und sie nach außen zu kehren suchte. „Die eine Gedankenreihe in mir, die sich nur mit mir selbst beschäftigte, „trat immer mehr in den Vordergrund, meine eigentliche normale „Persönlichkeit rückte ständig weiter zurück und trat endlich „nur noch für Momente hervor. Meine Persönlichkeit begann „zu schwinden. Ich hatte dabei immer stärker das Gefühl, als ob ich

[1]) Vgl. auch oben die Fälle auf S. 424f.

„erst völlig aufwachen und zu mir kommen müßte, als wenn ich nicht ganz „wach wäre[1])."

Die Zwangsfunktionen können geradezu die überwiegende Mehrheit der psychischen Energien auf sich konzentrieren. Wir sahen bereits früher, wie Ka. das Eintreten der Depersonalisation wenigstens zum Teil direkt auf die Überwucherung der Selbstbeobachtung zurückführte. Ebenso bemerkt er umgekehrt in der Rekonvaleszenz mehrfach, daß ihm zwischen dem Nachlassen der Verdopplung, dem Zurücktreten des Selbstbeobachtens und dem Wiedererwachen seines normalen Selbstgefühls ein innerer Zusammenhang zu bestehen schien.

„Das fremde Ich scheint erst ganz verschwinden zu müssen, ehe „Platz für mein eigenes wird." (15. X. 02.) — „Die fremden Gedanken „nähern sich mir immer mehr. Mein eigenes Ich wird mit seiner Produk- „tivität erst hervortreten, wenn das fremde ganz verschwunden sein wird." „(22. X. 02.) — „Bei zu wenig Arbeit entstand automatische Selbstbeobachtung, „wodurch gleich wieder Verdopplung des Ich entstand." (17. IV. 04.) — „Es bestand noch immer etwas Verdopplung des Ich, mechanische Selbst- „beobachtung, inneres Fremdgefühl. Dies alles hörte mit zunehmendem „Selbstbewußtsein mehr und mehr auf." (7.—15. V. 04.)

An die Stelle der zwangshaften Selbstbeobachtung können natürlich auch andere Zwangsfunktionen treten.

So spricht wiederum Ka. einmal davon, daß die psychische Doppelheit sich häufig „in einem eigenartigen Nachklappen des zweiten Bewußtseins geäußert habe, sobald er etwas sagte oder tat".

Ebenso heißt es in einem Fall Janets:

„La malade sent comme si elle était dédoublée, comme si ses pensées „se répétaient deux ou plusieurs fois dans sa tête[2])."

„Il me semble que j'approfondis l'idée d'une action très simple, que „je ne fais pas. Je vois tous les détails, même des détails très lointains, „qui s'y rattachent à peine; je me fais l'effet d'être entré dans l'idée, elle „me tient, m'enserre de tous les côtés, et je ne puis en sortir; c'est comme „si j'avais en moi-même un second Moi détraqué, qui voit tout ce que „l'on peut prévoir à propos de la moindre action[3])."

Zu den Zwangsfunktionen kann ferner noch eine Autoskopie hinzutreten. „Claudine B . . . sah sich nachts neben sich liegend. Es war ihr, als wäre sie selbst aus Holz oder Stein und als machte sich ihr Doppelgänger über sie lustig, er beleidigte sie und warf ihr vor krank zu sein[4])."

---

[1]) Journal f. Psychol. u. Neurol., Bd. VII, S. 260. — Vgl. oben S. 382 noch weitere Angaben.

[2]) Zitiert bei Hesnard, a. a. O., S. 89.

[3]) Ebenda, S. 93.

[4]) Sollier, Les phénomènes d'autoscopie, S. 22.

Eine andere Art der Entstehung der Doppelheitsillusion im Zustande der Depersonalisation ist die auf der Basis von Zwangseinfühlungen. Sie liegt z. B. vor, wenn Ka. sagt: „Mehrfach hatte ich beim Gehen das Gefühl auf der ganzen Rückseite des Körpers festgehalten zu werden. Ich fühlte dann gleichzeitig noch ein zweites Persönlichkeitsgefühl in mir, jener Persönlichkeit, von der ich die Illusion hatte, festgehalten zu werden.“ (A. a. O., Bd. VIII, S. 259.)

Merkwürdig ist dabei nur, daß die Psychasthenischen trotz ihrer Gefühlshemmungen, sobald die schwerste Hemmung vorüber ist, so sehr zu Einfühlungen und ihrer Perseveration geneigt sind: „Hineinversetzen in andere Personen ist mir abnorm leicht möglich“, erklärte Ka. (12. X. 02.) Und auch Ti. zeigte derartige Erscheinungen, wie wir sahen. Sie sind wahrscheinlich ebenfalls eine Folge des allgemeinen „Gesetzes“, daß, wenn gehemmte psychische Vorgänge doch zur Erregung gelangen, es meist gleich im Übermaß der Fall ist.

Noch eine andere, sehr häufige Art von innerer Verdopplung in der Depersonalisation aber besteht darin, daß das Subjekt, das sich gegenwärtig in einem ungewöhnlichen, pathologischen Zustand befindet, sich seines früheren Zustandes deutlich erinnert. Es entsinnt sich seiner als normaler Weise psychisch ganz anders beschaffen, fühlt wohl gar in jener leisen gefühlshaften Erregung, die wir Gefühlsvorstellung nennen (oder die doch ihren affektiven Kern ausmacht), diesen früheren Zustand wieder in sich anklingen. Sein altes Selbst tritt ihm mit erhöhter Deutlichkeit vor Augen, ohne doch wirklich wieder zu vollem Leben erwachen zu können. So erlebt es in der Vorstellung, leise anklingend sein altes Selbst, während doch andrerseits mit positiver Kraft der abnorme Zustand sich aufdrängt. Beide sind verschieden und so kommt es wieder zu der Klage: ich bin doppelt.

So sagt Mme X.:

„Je ne suis plus la personne que j'étais jadis, je vois deux personnes „en moi, celle du passé et celle du présent, il y en a quelquefois plusieurs „qui se disputent[1]).“

C. bemerkt: „Je ne suis pas moi-même. Qui suis-je? Je suis drôle, „ce n'est pas moi qui suis dans mon corps, il y en a un autre[2]).“

---

[1]) Fall von Régis, zitiert bei Hesnard, a. a. O., S. 85.

[2]) Ebenda, S. 141.

„Ich stelle fest, daß bei mir alle affektiven oder Sinneseindrücke „durchaus nicht wie früher sind; auch die ästhetischen Eindrücke, Musik „und Malerei sind nicht mehr dieselben; und was die sensoriellen Eindrücke „anlangt, so sind die Sinne viel empfindlicher als früher. Ich kann sagen, „daß, wenn ich dieselben Sensationen habe, so doch nicht dieselben Per„zeptionen. . . . Zur selben Zeit, wo ich den gegenwärtigen Eindruck habe, „habe ich die Erinnerung an den Eindruck, wie er früher war. Ich lebe, „als wenn ich doppelt wäre und augenblicksweise bin ich in einer Art „Traumzustand. Wenn ich z. B. durch eine Straße gehe, so entsinne ich „mich gegen meinen Willen, was ich sah, als ich das letztemal durch sie „ging, und die Erinnerung ist viel deutlicher als der gegenwärtige Ein„druck [1])."

Mit anderen Worten: während der Kranke im Moment eine starke Gefühlshemmung gegenüber den aktuellen Wahrnehmungen zeigt, ist seine Erinnerung an frühere Gefühlseindrücke sehr lebhaft — ein Gegensatz, wie er hin und wieder beobachtet worden ist. Das erinnerte und das aktuelle Selbst ergeben durch ihre Verschiedenheit bei der Konfrontation ein inneres Spaltungsbewußtsein [2]).

Ein komplizierterer Fall, in dem das erinnerte vorgestellte Selbst teilweise zwangsmäßig, in Verbindung mit Zwangsgedanken auftritt, zuletzt aber doch vom Subjekt als sein eigentliches „Ich" anerkannt wird, ist der folgende.

„Die ganze Nacht habe ich mich als zwei gefühlt; es ist, als wenn „ich meinem Schlafe beiwohnte, als wenn ich mich schlafen sähe und mich „nicht erkennte. Diesen Morgen konnte ich nicht wach werden. Ich bin „aufgestanden; als ich mich aufs Bett setzte, war mir, als wenn die Person, „die ich einst war, mir erschiene und sich über mich lustig machte. Ich „antwortete ihr, diese Person sei tot, sie existiere nicht mehr. Und das „ist wahr, ich bin tot, seit ich krank bin. Die andere Person machte sich „über mich lustig und ich konnte mir nicht vorstellen, daß es dieselbe war, „die ich jetzt tot fühlte. Ich wußte nicht mehr, was diese alte Person „war. . . . Dann habe ich mein ganzes Leben während der zwei letzten

---

[1]) Hesnard, a. a. O., S. 64.

[2]) Ganz ähnlich liegt es wohl bei folgendem (keinen Depersonalisationszustand betreffenden) Bericht Binets über eine Dame, die in Erinnerungsträumereien versunken mit der Aufmerksamkeit plötzlich zu ihrem gegenwärtigen Zustand zurückkehrend sich nicht recht erkennt: „J'ai connu personnellement une jeune fille qui m'a raconté bien souvent que lorsque, assise dans sa chambre, elle s'absorbe dans des souvenirs, il lui arrive, au moment où elle revient à elle, d'éprouver une vive émotion; il y a un instant de trouble pendant lequel elle a peine à se reconnaître; elle se dit: ‚Est-ce bien mon bras qui est là? est-ce moi? est-ce ma chambre?'" (A. Binet, M. François de Curel. Notes psychologiques. L'année psychologique, Bd. I, S. 137, Anm.)

„Jahre vor meiner Krankheit wieder durchlebt. Ich habe alles so deutlich „wie nur möglich gesehen, die guten und die bösen Tage. Selbst meine „Toiletten sah ich wieder. Sie können sich nicht vorstellen, wie peinvoll „es ist, sich nicht wiederzuerkennen und so gegen eine andere Person in „sich zu kämpfen[1])."

Dieses Verhältnis, daß das Subjekt sein primäres normales Selbst wesentlich nur in der Vorstellung fühlt, dagegen nicht wie sonst in normal intensiver Gefühlsstärke, liegt augenscheinlich auch im folgenden Fall vor, doch mit dem Unterschiede, daß die primäre Selbstqualität nicht bloß erinnert, sondern auch noch in einen andern Menschen „projiziert" wird.

„Die (epileptischen) Anfälle sind bis jetzt dieselben, durchaus klas- „sischen geblieben, aber die psychischen Aurae, die ihnen stets vorangehen, „haben eine besondere Form. Zuerst fühlt die Kranke etwas Angst, dann „scheint es ihr, als wenn sich alles in ihr verändert hat, ‚sie ist nicht mehr „dieselbe, sie erkennt sich nicht mehr, sie hat ihre eigene Persönlichkeit „verloren', sie beklagt sich über alles das seufzend, in fast korrekter „Sprache. Ferner klagt sie, daß sie gegen ihren Willen spreche, als wenn „nicht sie es sei, die spricht, sie ist auch erstaunt über den Klang ihrer „Stimme, die sich der Umgebung kaum geändert zu haben scheint. Eben- „so klagt sie über eine ganz einzigartige Illusion; es scheint ihr, daß ihre „Persönlichkeit, die nicht mehr in ihr ist, neben, außerhalb ihrer ist, denn „sie fühlt sich doppelt. Dieses zweite Ich (double) inkarniert sich in einen „Anwesenden, in der Regel in eine etwas entfernte Person, und sie seufzt, „indem sie sagt, es werde dieser Person, die sie selbst zu sein glaubt, et- „was zustoßen. In diesem Augenblick verliert sie dann im allgemeinen das „Bewußtsein. — Der letzte typische Anfall verlief so: sie sah gerade aus „dem Fenster, als die Störung begann; sie fing an zu klagen, daß ihre „Person aus ihr herausgegangen sei. Sie glaubte eine bestimmte Person „zu sein, die sie bezeichnete, und die auf das Verdeck eines Omnibusses „stieg; es schien ihr, daß sie es sei, die hinaufstieg, und sie fürchtete zu „fallen, indem sie sich über das Geländer beugte. In diesem Moment fiel „sie tatsächlich in einem epileptischen Anfall zu Boden[2])."

In diesem Fall ist die Lage der Dinge offenbar nicht die, daß das gesehene Individuum den Anlaß zu einem Einfühlungsprozeß gibt, sondern das Einfühlungsgefühl besteht schon zuvor, und es wird lediglich dafür ein Träger gesucht, in den es „lokalisiert" werden kann. Da aber in diesem Fall das eingefühlte Selbstgefühl jenes ist, das das Individuum für sein eigentlich eigenes erachtet, so ist es natürlich, daß, da sein eigener Körper bereits an das fremdartig veränderte Persönlichkeitsgefühl vergeben ist, nunmehr der Körper des fremden

[1]) Sollier, a. a. O., S. 20f.

[2]) Janet, Les obsessions et la psychasthénie, Bd. II, S. 59 f.

Individuums dem Subjekt als sein eigentlich eigener erscheint. Es pseudolokalisiert sich in das fremde Individuum und identifiziert sich mit demselben, doch alles offenbar, ohne daß die Kritik völlig erlischt.

Auch in den folgenden Fällen ist das Primäre durchaus die Gefühlserinnerung. Die körperliche Selbstvorstellung ist offenbar nur ein sekundäres Phänomen. Sie beruht darauf, daß das Individuum in der Depersonalisation ein ganz verändertes Körperbewußtsein besitzt: es sind ja die begleitenden Gefühle sämtlich herabgesetzt. Das Ganze des Körperbewußtseins ist normalerweise aber nur der Komplex aus Empfindung und Gefühl, dieser ist es, den das Individuum sich in der Vorstellung reproduziert, und da der eigene Körper auch jetzt wieder schon einem fremden Selbst zugehört, so verlegt es seinen eigentlich eigenen außer sich. Und so haben wir auch hier wieder die Außenweltvorstellung als das zweite, während das erste die Gefühlserinnerung ist.

„In diesem sehr komplizierten Fall findet man eine seltsame Äußerung: „‚meine wahre Person weint neben mir'. Wenn man in sie dringt, so er-„zählt Claire sogleich eine Menge von Fällen, wo sie ihre wahre Person „außer sich sieht. Oft sieht sie sich außerhalb von sich ‚nett, liebens-„würdig, lebhaft, gut, ganz so, wie sie früher war; es ist eine Person, die „von der, die ich jetzt bin, ganz verschieden ist', am öftesten sieht sie sich „traurig; ihre wahre Person weint über sie. . . ."

„. . . Diese Halluzinationen sind unvollständig und ermangeln der „Realitätsstärke, das Subjekt ‚glaubt sich außerhalb von sich weinen zu „sehen, es ist dessen nicht sicher; es scheint ihm, daß es draußen über „sich weinen müßte'. Diese Vorstellungen sind mehr oder weniger genaue, „mehr oder weniger lebhafte Symbole, die das Subjekt . . . sich vorzustellen „bemüht, um dem Gefühl der Verdopplung Ausdruck zu geben. Dies Ge-„fühl selbst bleibt das Wesentliche[1])."

Ebenso sagt C.:

„‚Wenn ich handle, gehe, so tue ich es, indem ich mich gehen sehe; „es ist ganz maschinenmäßig, ich sage mir: ich muß erst das eine Bein „heben, dann das andere, du mußt dich vorsehen, daß du nicht fällst, denn „deine Beine bewegen sich ganz von allein.' Er sieht sich beim Leben, „Denken und selbst beim Leiden zu: er verdoppelt sich beständig[2])."

Ein Kranker Krishabers sagt ähnlich:

„Une idée des plus étranges, mais qui m'obsède et s'impose à mon „esprit malgré moi, c'est de me croire double. Je sens un moi qui pense „et un moi qui exécute; je perds alors le sentiment de la réalité du monde;

[1]) Janet, a. a. O., Bd. I, S. 314 f.

[2]) Bei Hesnard, a. a. O., S. 137.

„je me sens plongé dans un rêve profond et ne sais pas si je suis le moi „qui pense ou le moi qui exécute. Tous les efforts de ma volonté n'ont „pas de puissance sur ce bizarre état qui s'impose à mon esprit[1])."

Es verbindet sich in diesem Falle mit einzelnen Akten ein gewisses Aktivitätsbewußtsein, mit anderen dagegen nicht.

Die letzte und vielleicht sogar häufigste Art der Spaltungsillusion beruht auf der Aufhebung des Aktivitätsbewußtseins.

Ich habe an anderer Stelle gezeigt, daß die Depersonalisierten das Erlebnis des „Tätigkeitsgefühls" in hohem Maße einbüßen. Sie kommen sich wie Maschinen, wie Automaten vor, als wären sie reine Trieb- oder gar reine Reflexapparate. Sie haben nicht das deutliche Bewußtsein, willentlich Kausalwirkungen zu setzen.

Dieses Erlebnis nun ist es, das in zahlreichen Fällen den Anlaß zur Doppelheitsillusion gibt, zumal wenn auch sonst noch Athymie besteht. Wie das Individuum in anderen Fällen Zwangsvorgänge in sich ablaufen sieht, so sieht es nunmehr sich handeln, ohne sich doch dabei tätig zu scheinen. Da aber ein subjektloses Handeln ihm nicht wohl denkbar scheint, so schreibt es die betreffenden Akte eben einer anderen Person zu, wobei dann sofort durch angstvolle Autosuggestion sich erstens dieser Gedanke in ihm festsetzt und zweitens wohl gar ein fremdes Selbstgefühl sich passiv aufdrängt. Sehr bezeichnend ist, daß diese Personen oft selbst im Zweifel sind, welche der beiden angeblichen Personen denn nun sie selbst sind.

„Il me semble qu'il y a une individualité qui ne fasse qu'agir, tandis „que l'autre voit l'acte, et éprouve les sentiments afférents à cet acte[2])."

---

[1]) Krishaber, De la névropathie cérébrocardiaque, S. 46 f. — Ganz ähnlich ist die Sachlage bei Hebbel, wenn er sich unter Aktivitätsbewußtsein Fragen stellte und die Antworten passiv auftraten:

„Es ist unbegreiflich, aber wahr: wie man sich im Traum in mehrere „Persönlichkeiten auflöst, so kann man sich auch im Wachen in zwei Wesen „zerspalten, die wenig voneinander wissen, in eins, welches Fragen stellt, „und in ein anderes, welches sie beantwortet. Dies fällt mir eben jetzt, „wo ich bei heftigem Kopfweh in der Dämmerung auf und ab gehe und „mir Selbstunterhaltung abzwinge, zum erstenmal lebhaft auf. Dabei fällt „mir weiter ein, daß man dies wohl Nachdenken (einen Prozeß, den ich „bisher nicht zu kennen glaubte) nennt. Die Sprache begräbt oft die „Sachen; sie bezeichnet so obenhin und man meint, es sei nichts weiter „dabei zu denken." (F. Hebbel, Tagebücher. Herausgegeben von F. Bam„berg, Berlin 1885, S. 125 f.)

[2]) Fall von Leroy, zitiert bei Hesnard, a. a. O., S. 86.

Ein Fall, wo die Doppelheitsillusion auf Aufhebung des Aktivitätsbewußtseins allein zurückgeht, ohne daß totale Depersonalisation bestand, betrifft wieder die bereits einmal zitierte Ärztin W. von Palacios.

„. . . Was mich innerlich beschäftigte, sagte ich niemandem, es „merkte auch keiner in meiner Umgebung ein verändertes Wesen an mir. „Und doch befand ich mich in einem ganz eigenartigen Zustande. Ich „hatte die Empfindung, als führte ich ein doppeltes Dasein. Alles, was ich „tat und sagte, schien das eine Ich zu tun, daneben aber hatte ich das „deutliche Gefühl, daß noch ein zweites Ich da war, und dieses zweite Ich „sah auf die Handlungen des ersten wie auf die eines fremden Wesens."

„Dieser Zustand trat zum erstenmal eines Abends auf, als ich in „Berlin in die elektrische Bahn stieg, um nach dem Bahnhof zu fahren. „Während ich das Trittbrett bestieg, fühlte ich, daß es nicht mein ge„wohntes Ich war, welches das tat, sondern ein mir fremdes, trotzdem aber „mein Ich. Ich konnte an dieses Ich denken, wie man an einen Gegen„stand denkt, und wunderte mich oft über das, was es tat. So war ich „auch an diesem Abend ganz überrascht, daß dieses Ich in die Bahn stieg, „ein Billett löste, an den richtigen Ort gelangte usw. . . . Was ich tat, „schien ich ganz mechanisch zu tun[1]). . . ."

Nahe verwandt mit den vorigen Fällen ist der folgende. Auch in ihm steht das Subjekt seinen gegenwärtigen Zuständen wie teilnahmslos gegenüber. Sie rollen in ihm ab, während es selbst aktiv in der Erinnerung lebt. W. von Palacios, von der Geißler den Fall erfuhr, hat ihn mit Recht als ihrem eigenen verwandt bezeichnet.

„Eines Tages wurde ich ganz zufällig an eine junge Blinde erinnert, „die ich einmal im Seebade getroffen hatte. Sie mochte etwa 20 Jahre alt „gewesen sein, als ich sie kennen lernte. Durch den grünen Star wäre sie „erblindet, erzählte sie auf meine Fragen. Als ich sie bewunderte, weil „sie ihr Leiden so geduldig trug, gab sie mir zur Antwort: ‚Ich leide nicht „so, wie Sie glauben, ich führe seit der Erblindung ein eigentümliches „Leben, es ist mir, als lebte da nicht ich, sondern ein anderer. Was ich „tue und sage, scheint auch ein anderer zu tun und zu sagen. Ich fürchte „mich nur vor dem Augenblick, wo dieser Zustand vergeht und ich merke, „daß ich es selbst bin, die ein so elendes Dasein hat'[2])."

---

[1]) Bei Geißler, Persönlichkeit, Empfindung usw. Arch. f. d. ges. Psychol., Bd. VII, S, 42 f.

[2]) Ebenda, S. 44. — Einen bemerkenswerten Fall von Aussetzen des Aktivitätsbewußtseins hat ferner Max Löwy veröffentlicht: Die Aktionsgefühle; ein Depersonalisationsfall als Beitrag zur Psychologie des Aktivitätsgefühls und des Persönlichkeitsbewußtseins. Prager Mediz. Wochenschrift 1908. Zu einem ausgeprägten Spaltungsbewußtsein scheint es in diesem Falle freilich nicht gekommen zu sein.

Um eine Aufhebung des Aktivitätsbewußtseins handelt es sich offenbar in erster Linie auch in dem folgenden Falle M.H., den Séglas beobachtet hat, jedoch kommen noch andere Momente hinzu: intellektuelle, aber auch wohl emotionale Zwangsvorgänge:

„Donnerstag abend, 4. Februar 1892. — Der Zustand, in welchem „ich mich in diesem Augenblicke befinde, kann nur der Vorläufer irgend „einer schwereren Störung in meiner Individualität (individu) sein. Ich „versuche ihn aufzuzeichnen, ihn gründlich und soweit es mir möglich ist, „zu analysieren, um mir von ihm nach Kräften Rechenschaft geben zu „können."

„Alles hat ganz plötzlich, ohne Übergang, mit einem Schlage ange„fangen. Bei Tisch aß ich mit ziemlich gutem Appetit; ich war fröhlich, „ohne irgend welche Sorge, als ich plötzlich ein unaussprechliches Unwohl„sein über mich kommen, von allen Seiten mich ergreifen, mich vernichten „fühlte. Ich wurde abwechselnd von Helligkeit und Dunkel vor den Augen „geblendet, worauf seltsame Schattenbilder mit riesenhaften Augen folgten, „seltsame Figuren, die aufeinander folgten. Das eine Bild besonders, wo „habe ich es doch bereits gesehen? Ich kenne es. Die Ohren klangen „mir und jedes Wort, das gesprochen wurde oder das ich selbst sagte, „kam in einem abgeschwächten Brausen wie ein fernes Echo zu mir. Mein „Kopf entleerte sich; es war, als hätte sich ein schwarzer Schleier um mich „gebreitet. Vergebens versuchte ich den Gedankenfaden wieder aufzu„nehmen, alles entwich."

„Aber, seltsam genug, während in dieser Weise meine Individualität „durch das Unwohlsein unterdrückt war, fuhr ich fort zu sprechen und ich „machte alle Anstrengung, um wieder zu mir zu kommen (pour me ressaisir). „Die Angst, die ich diesen Abend empfunden habe, ist sehr peinvoll. Mein „Gesicht hatte sich zusammengezogen, und der Appetit hat mitten während „der Mahlzeit plötzlich aufgehört. Aber ich sehe mich handeln, ich sehe „mich leiden — Beweis dafür ist, daß ich mich nach Kräften analysiere. „Was wird es denn geben? Ich schlafe gut; ich hoffe, daß ich mit dem „Schrecken davon kommen werde."

„Freitag morgen. — Es ist sieben Uhr und ich habe soeben gelesen, „was ich gestern Abend geschrieben habe. Es ist bestimmt noch nicht zu „Ende. Nach einer schlaflosen Nacht stehe ich sehr früh auf, mit heißem „Kopf."

„Ich habe kein Auge zugetan. Kaum hatte ich mich hingelegt, die „Lampe brannte noch, so glaubte ich, ich würde wie gewöhnlich einschlafen, „und das Unwohlsein, das mich umklammert hielt, werde aufhören. Es „geschah durchaus nicht. Immer häufiger, immer phantastischer folgten „sich die Wirbel und in meinen Ohren hörte ich Lachsalven, Hammer„schläge, Seufzer — alles plötzlich, stoßweise, so daß ich Furcht hatte den „Kopf zu erheben und nachzusehen, um mich zu überzeugen, ob niemand „da sei. Immer mehr nahm das Sausen in meinem Kopf zu; ich hatte die „ganze Zeit über die Augen offen. Die undeutlichen Schattenbilder nahmen „feste Gestalt an, sie entwickelten sich reliefartig auf dem variabeln Hinter-

„grunde der Wirbel. Es schien mir, als wenn ich Gelächter hörte, keuchende „Atemzüge. Ich sah bei offenen Augen stolze, völlig nackte Frauen mit „lockenden Gebärden auf mich zukommen. Ich sah hübsche Jünglinge auf „mich zukommen, um mich anzutasten, sie legten mir die Hände auf die „Stirn, dann neigten sie sich, mich auf die Wange zu küssen und es brannte „an diesen Stellen unter den Küssen der Frauen und der nach Art der „Pagen früherer Zeit gekleideten Jünglinge wie Feuer. So ging es lange. „Endlich löschte ich die Lampe aus, um mich diesen Visionen zu entziehen. „Aber sie begannen von neuem, noch viel schöner. Die weiblichen Ge„stalten ergriffen mich von neuem, sie umschlangen mich und unter ihren „Liebkosungen ergoß ich mich in reichlichen, lange dauernden Pollutionen. „Besonders die eine Gestalt verfolgte mich, zärtlich und feurig zugleich, „dieselbe, die mir gestern abend erschien. Und doch, ich kenne sie, ich „habe sie gesehen. Aber wo? Wie? Ich weiß es nicht. Der Tag ist „darüber angebrochen, aber die Halluzinationen haben nur aufgehört, um „einer peinvollen Affektion des Gesichtssinnes Platz zu machen. Ich „weiß nicht, ich kann es mir nicht erklären, ich finde keinen Ausdruck „dafür. Mais il me semble qu'il y a en moi deux personnes; l'une qui „agit, marche, parle, mais comme si c'était une autre; l'autre personne, qui „regarde agir et faire; mais je ne sais pas trop laquelle des deux est celle „qui souffre. Elles se mêlent de temps en temps et, pendant que j'écris „ceci, je suis obligé de m'arrêter souvent sous l'influence de cette fusion „qui brouille mes idées. Je crois qu'il y a lutte entre elles . . ."

„Freitag abend . . . Den ganzen Tag habe ich wie ein Automat ge„handelt, indem ich aus instinktiver Gewohnheit Bewegungen machte, in „der Vorlesung, auf der Bibliothek arbeitete, obschon sehr müde, ja zum „Verzweifeln müde, ohne mich indessen erholen zu können . . . Ich habe „nur sehr wenig gegessen; ich habe es fast sofort wieder von mir gegeben. „Ich habe mein Abendbrot heute wieder von mir gegeben. Mein Kopf wird „immer leerer und meine Gedanken jagen sich, jagen sich, ohne daß ich „einen festhalten kann, wenn ich ihn ins Auge fassen will. Es kostet mich, „während ich dies schreibe, eine große Anstrengung und ich rufe meine zweite „Person zu Hilfe, die andere, die beim Handeln zusieht, um die erste auf„rechtzuerhalten. Ach, sie ist nicht immer siegreich. Werde ich diese „Nacht schlafen können? Ich sehe meine Hände, meine Arme, meine Füße „sich wie die eines anderen bewegen. Soeben habe ich meinen Stuhl „anders gerückt. Ich sah eine Hand, die eine Lehne hielt; ich hatte Furcht: „es war die meine und ich habe sie starr angesehen, ohne die Augen ab„wenden zu können. Ich wollte loslassen, ich mußte mit Mühe die Augen „fortwenden, damit die Finger frei kamen . . ."

„Sonntag früh. — . . . Diese Nacht habe ich zwei Stunden ununter„brochen geweint. Ich sah traurige, traurige Gestalten, insbesondere wieder „die eine . . . Gegen Mitternacht schlug ich ein Buch auf, um mich abzu„lenken. Ich sah nur rot und weiß oder umgekehrt, ganze Sätze ohne „Sinn, so daß ich sogar mit der Hand darüber fuhr, um es fortzuwischen. „L'automatisme continue de plus en plus chez moi. La division des indi„vidus s'opère mieux en moi et plus distincte. Laquelle souffre? Je crois „que c'est elle qui voit agir, mais je n'en sais rien."

„Sonntag abend. — Je n'ai eu ni moins ni plus mal. Je me suis forcé „à sourire, à être gai, à causer. On disait qu'il fallait réagir. Bien! Contre „qui réagir? Contre moi? Et la force? J'ai déjà deux individus, l'un qui „voit et l'autre qui fait. Si je devais me tertialiser encore en un troisième „pour réagir sur ces deux et les unir, je ne sais pas ce qu'il arriverait de „moi. De plus en plus, ma tête se vide. Les idées se font chercher, „s'envolent, passent en tourbillon dans mon esprit qui ne peut les ressaisir. „Et pourtant, j'écris! Comment fais-je? Je n'en sais rien. Je traîne une „mine à faire peur. Et toujours, toujours la même silhouette, les mêmes „visions, les paroles prononcées distinctement à voix basse, mais distincte-„ment encore une fois, et me faisant retourner avec un inexprimable serre-„ment de cœur. Pourtant, aujourd'hui, je n'ai pas fatigué mes sens, je suis „resté en repos. Justement, ce repos me paraît insupportable. Je voudrais „marcher, aller toujours de l'avant. Je n'ai presque conscience de ma „personnalité. Si cela continue, je vais devenir fou ou brute. Et le pire „est que j'analyse très bien mes sensations, mes émotions et que je m'en „effraye et m'en réjouis tour à tour. Enfin, il y a en moi un terrible „amalgame d'ideés, de sensations, de faits, de gestes. Je n'explique plus „rien . . .“

„Lundi matin. — . . . Qui donc m'ôtera mes visions, mes fantômes? „Je suis très surexcité, très inquiet ce matin. J'ai peur de tout. Que „suis-je? Ma double personnalité est ce matin bien distincte . . . (Folgt „Besuch beim Arzt.) — Lundi soir . . . Aujourd'hui, j'ai pris le bromure . . . „Les affections des sens ont continué, mais j'y suis habitué et elles ne „m'angoissent plus autant. Je distingue mieux maintenant. Il y a deux „personnes: la première qui parle, agit, marche; la seconde qui regarde „faire, mais souffre. Les deux se combattent, c'est pourquoi tantôt je suis „gai, tantôt morose, un peu moins cependant aujourd'hui. Dans la journée, „j'ai fait mon possible, surtant ce soir, pour paraître gai, dégagé, et chasser „toutes les importunes préoccupations. Cet effort m'a tendu l'esprit, qui „l'était déjà assez sans cela. Je ne suis presque plus surexcité. Je me „vois aller sous mes deux phases . . .“

„Je cause, je raisonne et l'on ne se doute pas qu'en même temps „j'ai des sensations tout à fait différentes de celles produites par le lieu „où je me trouve. On ne se doute pas que j'ai devant les yeux des „tourbillons, des hallucinations dans l'oreille, des bruits, des chants tristes „et harmonieux, des sons de cloches funèbres ou argentins très gais; dans „mon esprit, des revirements subits d'idées. Seulement, comme ces phé-„nomènes sont constants, ils n'ont plus une influence aussi brusque sur „moi et je les vois se succéder en même temps que j'entends ma voix „répondre, que je sens mon esprit chercher ses réponses, mes mains agir, „tout un tas de phénomènes chez moi et chez les autres que je constate „à travers un autre moi.“

„L'état est latent. Passera-t-il? Les bonnes paroles de mon médecin „ont réconforté mon premier moi, qui tâche de raisonner et de surveiller „le second. Je me dissèque mieux ce soir, plus calme quant aux idées. „La flamme de la lampe qui brûle devant moi change tour à tour et très „distinctement de couleur; elle est verte maintenant.“

„J'espère bien dormir et j'en serai si heureux! Mais je ne me sur-„exciterai pas plus et attendrai patiemment que mon primus puisse com-„mander à mon secundus la fin de ce chaos où je me perds, car je ne „suis plus Il . . . vrai!! Je suis le moi du non-moi . . ., cet autre non-moi „de Fichte, et je me fais à cet état. Je crois que je pourrais l'endurer „tant qu'il durera, pourvu que cela ne dure pas trop . . ."

„Je m'endormirai volontiers ainsi, toujours avec ces bruits qui commen-„cent par ne plus me déplaire et ces visions, surtout ce profil qui me re-„garde toujours avec un œil caressant et son sourire un peu triste. Quel „qu'il soit, celui-là, il peut se vanter de m'avoir obsédé. Je le hais, et „cependant maintenant je regretterai de le voir disparaître. Chose folle! „je commence à aimer une chimère . . ."

„Mes yeux semblent se fermer. Si je dors, ma guérison ou plutôt „le réveil de l'état où je me trouve ne se fera attendre longtemps[1])."

Überblicken wir jetzt noch einmal die Resultate des zweiten Teiles, so ergibt sich, daß uns auch innerhalb des großen Tatsachengebietes, das unter der Bezeichnung „Spaltung der Persönlichkeit" begriffen zu werden pflegt, nirgends ein Phänomen begegnete, das mit unserer Auffassung des Ich unverträglich wäre.

Die Einheit des Ich hat in keinem Falle, der uns entgegentrat, im geringsten gelitten. Entweder handelte es sich um alternierende Zustände des einen, in allem Wechsel seiner Affektionen mit sich identisch bleibenden Ich, oder aber es drängen sich ihm, das sich teilweise in normaler Verfassung befindet, noch zwangsmäßige abnorme Prozesse auf. Es bewährt sich also auch in diesen Zuständen die Subjektstheorie.

Ja, es kann auf Grund unserer Analysen gesagt werden, daß nur die Subjektstheorie imstande ist, diese Zustände hinreichend zu analysieren und die Widersprüche, von denen die Aussagen solcher Individuen vielfach durchzogen sind, aufzuhellen und verständlich zu machen. Den modernen subjektslosen psychologischen Theorien wäre das nicht möglich, ganz abgesehen davon, daß sie uns in mancher Hinsicht bedenklich in die Nähe mittelalterlicher psychologischer Auffassungen hinzuführen geeignet sind.

Sogar die logischen Grundsätze würden erschüttert werden, wenn wir die hier vertretene Deutung des Tatbestandes fallen ließen und die Äquivokation von Ich und Ichzustand anerkennen würden. Bei Zugrundelegung dieser Äquivokation hätte Ka.

[1]) Séglas, Leçons cliniques sur les maladies mentales, S. 801—808.

recht, wenn er sagt: „Einmal sagte ich mir: wenn dieser Zustand der Spaltung des eigenen Ich nicht krankhaft, sondern der normale wäre, so würde man das Identitätsprinzip nicht aufgestellt haben: a = a, sondern man würde sagen: a braucht sich nicht selbst gleich zu sein. Das zweite Ich gehörte eben zu mir und doch auch wiederum nicht. Es war ein fremdes Ich und doch wiederum nur von mir abgespalten". Das in der Tat wäre die letzte Konsequenz, wenn das Ich sich wirklich spalten könnte und davon Bewußtsein behielte.

In Wahrheit ist ein Fallenlassen der logischen Grundsätze durchaus nicht erforderlich. Alle Bedenken, die gegen die Subjektstheorie und ihre Anwendung auf das Bereich des Pathologischen erhoben worden sind, stammen nicht aus der psychologischen Analyse — auch die Pathologie liefert keine Instanzen dagegen —, sondern nur aus der präsumtiven Befürchtung, daß das Psychische, wenn es sich mit der Denkweise der Physik nicht fassen lasse, dann auch wohl nicht vollständig in die physikalische Welt werde einordnen lassen.

Aber die psychischen Vorgänge spotten nun einmal solcher Einordnungsbestrebungen. Nur solange den Hauptgegenstand der Psychologie die Empfindungsinhalte abgegeben haben, konnte die Schwäche der subjektlosen Theorien verborgen bleiben, denn jene Phänomene gehören nicht zum Psychischen im engen und eigentlichsten Sinne. Jetzt aber, wo seit 1900 die Funktionen des Denkens, die Willens- und die Gefühlsvorgänge in das Zentrum der Forschung gerückt sind, zerwehen die physikalischen Ansichten vom Psychischen wie Nebel, es sinkt das unerreichte und, wenn am Beginn der Analyse stehend, verhängnisvolle Ideal einer Physik des Psychischen unaufhaltsam dahin. Was haben die neuen Untersuchungen von Husserl und Meinong, von Lipps, Maier, Ach u. a. für eine derartige Konstruktionspsychologie geleistet? In dem Maße, wie die Analyse vorgedrungen ist, die Deskription sich verfeinerte und die gänzliche Eigenart der psychischen Akte und Zustände mehr und mehr zutage tritt, ist die Distanz zur materialistisch-naturwissenschaftlichen Theorie des Seelischen zunehmend größer geworden.

Wer mit der Voraussetzung an die Analyse des psychischen Geschehens herantritt, es werde im Prinzip das Wesentliche wie in der Physik sein, dem wird freilich das Psychische, so

wie es sich dem vorurteilsfreien Forscher in Wahrheit darstellt, niemals auch nur als möglich erscheinen. Erst wenn man völlig mit der Mutmaßung bricht, daß das Psychische und das Objektive und Physische irgendwie in weitgehender Analogie stehen, erst dann beginnt man überhaupt langsam die Eigenart des Psychischen zu erkennen. Wir stehen alle heute noch so tief und stark unter den Nachwirkungen des Materialismus, daß wir es oft noch nicht bemerken, wenn wir, statt den Wahrnehmungsbestand unbefangen zu beschreiben, zu konstruieren beginnen.

Die Geschichte des Welterkennens begann damit, daß die Außenwelt beseelt und als Psychisches behandelt wurde. Dann ist eine Epoche gefolgt, in der die Erkenntnis der Außenwelt, sich vom Vorbilde des Seelenlebens loslösend, selbständig ward und nun ihrerseits die Psychologie in Abhängigkeit von sich brachte. So bleibt jetzt noch der große Schritt zu tun, auch die Psychologie wieder zu befreien von der Nachahmung der Naturwissenschaft.

Nicht eher wird sie der Physik ebenbürtig werden, ehe sie ihr nicht die Heeresfolge kündigt, ehe nicht die Erkenntnis sich Bahn bricht, daß die Physik in keiner Weise ein Vorbild der Psychologie ist. Nur wenn sie souverän wird und entsprechend der völligen Heterogeneität ihres Gegenstandes sich völlig auf sich selbst stellt, wird sie ihren Aufgaben wahrhaft zu entsprechen vermögen.

Anhang.

Über die experimentelle Erzeugung einer Spaltung des Selbstbewußtseins.

Was die experimentelle Herstellung von Störungen des Selbstbewußtseins anlangt, so wäre die Hauptmethode die Suggestion. In den Versuchen Richets und Solliers traten uns erste Anfänge davon entgegen. Bei jenem handelte es sich um Einfühlungssuggestionen, bei diesem um Depersonalisationsphänomene. In beiden Beziehungen sind die Untersuchungen noch unabgeschlossen. Ihre Hauptschwierigkeit liegt darin, festzustellen, wie weit die Suggestion etwa lediglich das Urteilen beeinflußt, also bloße Fehlurteile erzeugt, und wieweit reale Störungen durch sie erzielt worden sind. Die Verwertung objektiver Kriterien, deren Bedeutung bei anderen Gelegenheiten oft überschätzt worden ist, dürfte in diesem Falle einmal wirklich das wesentliche Mittel sein, die hier sich erhebenden Probleme ihrer Lösung entgegenzuführen.

Die Erledigung dieser Aufgabe, Kriterien zu finden, um zwischen Urteils- und Realwirkung der Suggestion[1]) zu unterscheiden, ist überhaupt die Vorbedingung für eine ausgedehnte experimentelle psychologische Verwertung des Suggestionsverfahrens, dessen ideales Ziel darin bestände, jede spontan aufgetretene Störung künstlich nachzubilden, um so einen indirekten Prüfstein für die Richtigkeit einer Analyse zu gewinnen. Denn wenn die Suggestion es vermag, Störungen jeder Art zu erzeugen, so hätten wir damit offenbar ein Mittel, durch Herbeiführung vermuteter Störungen auf experimentell-suggestivem Wege zu ermitteln, ob das psychologische Ergebnis bestimmter Suggestionen dasselbe ist, wie in zur Untersuchung stehenden natürlichen psychopathologischen Fällen. So müßte z. B., wenn die von uns vertretene Ansicht, daß eine Hemmung der Gefühle eine Entfremdung der Wahrnehmungswelt herbeiführt, eine künstlich durch Suggestion erzielte Athymie ebenfalls dieses Ergebnis haben.

---

[1]) Ich bediene mich, da ein Mißverständnis wohl ausgeschlossen ist, abkürzender Ausdrücke.

Besonders groß sind die Schwierigkeiten für eine experimentelle Erzielung von Spaltungserscheinungen ausgedehnterer Art. Wird sie möglich sein? Ich habe bisher nicht die Möglichkeit gehabt, selbst Versuche nach dieser Richtung vorzunehmen. Die Schwierigkeit liegt darin, daß der Normale — und die Versuchsperson wird ja nur ausnahmsweise nicht normal sein —, solche „Ichspaltungen" nicht aus dem eigenen Erleben kennt. Wir verstehen deshalb die Psychologie dieser Zustände überhaupt nur rein begrifflich: konkrete adäquate illustrierende Phantasievorstellungen fehlen, zumal für die Doppelheit der Gefühlslage, völlig. Was an Vorstellungen auftritt, füllt die Lücke nicht wirklich aus, es sind wesentlich inadäquate, lediglich symbolische Vorstellungen[1]).

Die auf Erzielung einer Spaltung des Selbstbewußtseins nach Art der mitgeteilten Fälle gerichteten Suggestionen, bzw. ihre Auffassung durch die Versuchsperson, würden also in wesentlichen Punkten der Unterstützung durch Phantasiebilder entbehren.

Es ist aber ein noch offenes, unangerührtes Problem, ob und wieweit Suggestionen dieser Art von Erfolg sind, oder ob umgekehrt das Fehlen von adäquaten Vorstellungen bei völligem begrifflichen Verständnis der Suggestionen etwa überhaupt belanglos ist; bei den gewöhnlichen Suggestionsversuchen handelt es sich ja durchgängig um die Erzeugung von Phänomenen, die im Prinzip dem Subjekt nichts Neues bieten. Bei der Spaltung des Selbstbewußtseins aber liegt teilweise eine Durchbrechung des sonst geltenden Prinzips der Einheit der Gefühlslage vor, d. h. ein Zustand, der ein durchaus neues, dem Subjekt aus der primären Erfahrung nicht bekanntes Moment in sich enthält.

Erst im Experiment selbst kann sich zeigen, ob eine solche, zunächst vom Subjekt in der Phantasie nicht wirklich vorgestellte Durchbrechung jenes Prinzips durch die Suggestion möglich ist. Man kann sich diese Schwierigkeit dadurch noch deutlicher machen, daß man zum Vergleich die Dreidimensiona-

[1]) Es würde zu den Aufgaben einer Erkenntnistheorie der Psychologie gehören, es näher und im einzelnen zu untersuchen, wieweit wir überhaupt wirklich nachfühlend verstehen und von welchen Punkten an wir es auch beim psychologischen Verstehen rein oder wesentlich gedanklich tun, in welcher Weise das geschieht und wie weit die Zuverlässigkeit davon reicht.

lität des Raumes heranzieht. Denken können wir uns auch einen Raum von vier Dimensionen, durch adäquate Vorstellungen illustrieren können wir diesen Begriff jedoch nicht. Würden wir nun suggestiv eine derartige vierdimensionale Raumvorstellung zu erzeugen imstande sein? Experimentelle Versuche liegen zwar noch nicht vor[1]), es will uns aber wenig wahrscheinlich vorkommen, daß sich künstlich solche Erweiterungen des uns bekannten Reiches des Objektiven erzeugen lassen sollten.

In bezug auf die Spaltung des Selbstbewußtseins besteht freilich der Unterschied, daß es sich dabei nicht wie bei der vierdimensionalen Raumvorstellung um Objektives, sondern einen rein subjektiven Zustand des Ich selbst handeln würde. Wir sind a priori geneigt, neuartige Veränderungen in diesem für leichter erzielbar zu halten als solche in den objektiven Inhalten der Apperzeption.

Zu beginnen hätten entsprechende Versuche mit dem Einfachsten, d. h. mit der Erzeugung intellektueller Zwangsprozesse, da derartige Vorgänge noch am ehesten dem Individuum wenigstens in Ansätzen bekannt sind. Erst danach dürfte es sich empfehlen, zu versuchen, auch Zwangsgefühle neben und unverschmolzen mit den gewöhnlichen Gefühlen hervorzurufen.

Die besten Versuchspersonen würden ohne Frage solche sein, die das Phänomen des Doppelichs bereits aus eigener Erfahrung kennen. Solche Personen sind aber, solange sie noch spontane derartige Phänomene bieten, sehr schwer oder überhaupt nicht in Hypnose zu bringen. Der Grund dafür liegt offenbar darin, daß die ständige Ablenkung der Aufmerksamkeit, wie sie durch die psychischen Nebenprozesse notwendig erzeugt wird, die zur Einleitung der Hypnose erforderliche Konzentration hemmt. Janet, der sich sehr viele Mühe mit der Hypnotisierung Psychasthenischer gegeben hat, ist nur zu höchst mangelhaften Resultaten gelangt.

Was aber die wieder genesenen Psychasthenischen betrifft,

---

[1]) Eine Nachprüfung solcher Versuche wäre dadurch möglich, daß beim etwaigen Auftreten einer Behauptung der Versuchsperson, sie erlange eine wirkliche Vorstellung des vierdimensionalen Raumes, sie vierdimensionale geometrische Aufgaben mit Leichtigkeit lösen können müßte, während man sie sonst begrifflich durch umständliche analogische Betrachtungsweise ableiten muß.

die einst das Phänomen der Doppelheitsillusion in sich erlebten, so werden sie sich schwerlich zur Verfügung stellen, denn völlig von der Hand zu weisen wäre die Befürchtung wohl nicht, daß durch derartige Versuche peinliche Zwangserscheinungen wieder belebt werden könnten, zumal wenn es von vornherein von der Versuchsperson befürchtet wird.

Der Zufall fügt es aber, daß wir außer der noch unversuchten und ungeprüften suggestiven Methode noch ein zweites, wie es scheint, ziemlich sicher wirkendes Mittel zur künstlichen Herbeiführung einer Spaltung des Selbstbewußtseins besitzen. Es ist der Haschisch.

Es liegen über seine Wirkungen von verschiedenen Seiten ausreichende, ein Urteil erlaubende nähere Mitteilungen vor, die alle im Kerne gleichartig sind. Und stets findet sich hervorgehoben, daß der Haschischgenuß eine merkwürdige Spaltung des Selbstbewußtseins zur Folge habe. Einige besonders bemerkenswerte Zeugnisse sind die folgenden:

Das erste[1]) rührt von einem gewissen A. M. Fielde her, der sich in China den Haschischgenuß angewöhnte.

„1868 wohnte der Berichterstatter in Siam. Er sah, wie der Gebrauch „jenes Arzneimittels um ihn her sehr verbreitet war, und so entschloß er „sich, es auch seinerseits zu probieren. Er rauchte also in einer Pfeife „Blüten von Canabis indica und fuhr auch trotz der Schärfe des entstehen„den Rauches damit fort, bis er ein großes Wohlsein empfand. Dann legte „er die Pfeife zur Seite. Nach einigen Minuten fühlte er, daß er sich ver„doppelte. Er behielt volles Bewußtsein von der wirklichen Situation, er „wußte, daß er in einer Hütte lag, daß es zehn Uhr abends war und daß „er Haschisch geraucht hatte. Sein zweites Ich (son double) aber befand „sich in einem großen weiten Gebäude aus Gold und kostbaren Steinen, „das von einem zugleich strahlenden und sanften Lichte erhellt war, eine „Höhe der Schönheit, die alle Vorstellung überschritt. Er fühlte eine „grenzenlose Freude in sich und glaubte sich plötzlich im Himmel. Die „innere Verdopplung hörte ganz plötzlich auf, um dann einige Minuten „später wieder zu erscheinen. Der wirkliche Mensch war von Zuckungen „im ganzen Körper befallen, die, wie er bemerkte, im selben Rhythmus „erfolgten, wie die Schreie von Enten, die sich unter dem Fenster herum„tummelten. Das zweite Ich war ein wunderbares Instrument, das in einem „herrlichen Rhythmus und mit unerhört machtvollen Klängen eine wunder„volle Musik erzeugte. Dann sank er in Schlummer und alles war zu Ende. „Vierzehn Tage später machte er einen zweiten Versuch. Diesmal wech-

[1]) Observations d'un fumeur de hachisch. Revue scientifique. 18. Août 1888, S. 221 f. Nach dem Originalbericht in der (mir unzugänglichen) Therapeutic Gazette. 16. Juli 1888.

„selten Waehen und Sehlaf so sehnell und so häufig, daß sie miteinander „zu versehmelzen sehienen. Dem zweiten Ieh war es zunäehst, als wenn „es ein kühles, unter den Zärtliehkeiten des Windes in Wellen spielendes „Meer sei, dann kam es ihm vor, als sei es ein Kontinent, oder es glaubte „in jedem Grashalm zu leben und fühlte mit ekstatiseher Freude sieh „waehsen. Dann kam der Sehlummer. Einen Monat später maehte der „Beriehterstatter einen dritten Versueh. Er rauehte am Tisehe sitzend „eine doppelte Dosis, den Bleistift in der Hand, um seine Eindrüeke auf- „zuzeiehnen. Diesmal verliert er das Zeitbewußtsein in einer unglaubliehen „Weise. Er erhebt sich, um eine Tür zu sehließen: es seheint ihm, daß „diese Handlung Millionen von Jahren dauert; er geht einen wütenden „Hund zu beruhigen: bei seiner Rüekkehr ist es ihm, als wenn zahllose „Zeitalter verronnen sind. Doeh der Raum behält für ihn seine normalen „Dimensionen. Er empfindet eine tumulthafte Unruhe in seinen Gedanken, „die ihn in einer Weise bedrängen, daß sie ihm zahlreieh genug erseheinen, „um mit ihnen Büeher ohne Ende auszufüllen. Er begreift alle Phänomene „des Hypnotismus, des Hellsehens usw. Er ist nieht bloß mehr einer „oder zwei, sondern mehrere auf einmal, die an versehiedenen „Orten leben und versehiedene Besehäftigungen haben. Er kann nieht „einen einzigen Gedanken aufsehreiben, weil er sofort von einem anderen „verdrängt wird. Und die Gedanken folgen sieh mit wunderbarer Sehnellig- „keit. Die wenigen Worte, die er hat zu Papier bringen können, könnten „keine Vorstellung geben. Der Beriehterstatter hat sieh mit Rüeksieht auf „die naehteiligen Wirkungen, die eine Fortsetzung seiner Experimente im „Gefolge gehabt haben würde, mit diesem Ergebnis begnügt."

Richet, der ebenfalls wiederholt Haschischrauch eingeatmet hat, beschreibt den Zustand in folgender Art:

Sehon beim Genuß einer sehr mäßigen Dosis sei man nicht mehr Herr seiner selbst. „Es tritt eine Art von Verdopplung des Denkens ein, „dank weleher man sieh Reehenschaft davon gibt, daß man nieht mehr „bewußt und willkürlich Urheber der Worte ist, die man sprieht, oder der „Bewegungen, die man vollzieht. Man ist voll Mißtrauen gegen sieh selbst, „man hat Fureht vor den eigenen Gedanken. Daher beeilt man sieh der „Öffentliehkeit zu entfliehen: man will allein sein oder nur mit näehst- „bekannten Personen zusammen, um nieht zum Gegenstand allgemeiner „unliebsamer Aufmerksamkeit zu werden. Einer meiner Freunde, der eine „größere Dosis Hasehiseh zu sieh genommen hatte, verfiel in konvulsivisehe „Bewegungen und verlangte dringend, man möge ihn in seine Wohnung „bringen. ‚Ieh weiß nicht, was ieh sonst tun würde', sagte er, ‚ieh könnte „vielleieht Torheiten begehen.' So oft er lichte Momente hatte, kam diese, „übrigens ganz begründete Furcht von neuem über ihn[1])."

„Man kann sieh nieht mehr beherrsehen, man gehört sich nieht mehr „selbst, man ist zügellos mehr oder weniger vernünftigen Gedankeneinfällen „überlassen. Eines Tages, als ieh eine sehwaehe Dosis Hasehiseh ge- „nommen hatte und zunäehst keine Wirkung verspürte, begab ich mieh

[1]) Riehet, L'homme et l'intelligenee, S. 126.

„zu einer intimen Abendgesellschaft und hörte ruhig einer ziemlich ernsten „Unterhaltung zu, als ich plötzlich bei einer Bemerkung, die jemand machte, „vor Freude hochzuspringen begann und meinem Enthusiasmus über den „soeben gehörten Gedanken Ausdruck gab. Was ich tat, war nicht absurd, „sondern nur übertrieben; und ich hatte kaum bemerkt, daß er sich gegen „meinen Willen, sozusagen ohne mein Zutun durch eine äußere Geste „und Worte, die meine Empfindungen wiedergaben, Ausdruck verschafft „hatte. Aber gleich darauf kam ich wieder zur Besinnung und schämte „mich meines Hingerissenwerdens, und ich weiß wirklich nicht, was die „Zuschauer dieser ärgerlichen Szene noch jetzt von mir denken. Sicher- „lich würde ich mich einem ähnlichen Vorkommnis nicht ausgesetzt haben, „wenn ich eine noch größere Dosis Haschisch zu mir genommen hätte, „denn dann begreift man recht gut, daß man nicht mehr seiner selbst „Herr ist[1])."

Auch Brierre de Boismont, der an experimentellen Untersuchungen über die Wirkung des Haschisch teilgenommen hatte, berichtet das Phänomen des „homme double"[2]).

Ebenso gibt Moreau de Tours an:

„Eine der ersten bemerkbaren Wirkungen des Haschisch besteht in „einer stufenweisen, immer merklicher werdenden Schwächung der Macht, „die wir über den Lauf unserer Gedanken haben, welche wir nach Belieben „in diese oder jene Richtung lenken. Unmerklich fühlen wir uns von „Ideen erfaßt, die mit dem Gegenstande, auf den wir unsere Aufmerksam- „keit richten, nichts zu tun haben. Diese Gedanken, die nicht von unserem „Willen hervorgerufen sind, die sich, man weiß nicht warum, wie und wo- „her in unserem Geiste erheben, nehmen immer mehr an Zahl zu, sie „werden immer lebhafter, gewinnen immer mehr an Macht[3])."

Endlich sei noch ein Zeugnis, das Baudelaire mitgeteilt hat, wiedergegeben.

„Ich war wie ein durchgegangenes Pferd, das, auf einen Abgrund „zustürmend, einhalten will, es aber nicht vermag. In der Tat, es war ein „entsetzliches Rennen. Mein Denken, Sklave des Augenblicks, der Um- „stände, des eben Geschehenden, mit einem Wort, alles dessen, was man „mit der Bezeichnung Zufall zusammenfaßt, hatte einen absolut rhapso- „dischen Charakter angenommen. Es ist zu spät! wiederholte ich mir „immer wieder voll Verzweiflung. Als diese Art Zustand vorüber war, was „mir unendlich lange zu dauern schien, während es sich in Wirklichkeit viel- „leicht nur um einige Minuten gehandelt hat, und ich endlich in die den „Orientalen so teure Seligkeit, die auf diese rasende Phase folgt, unterzu- „tauchen schien, kam ein neues Unheil über mich. Eine neue, sehr triviale „und sehr kindische Unruhe bemächtigte sich meiner. Da erinnerte ich „mich ganz plötzlich, daß ich zu einem Diner, einer Abendgesellschaft sehr

---

[1]) Ebenda, S. 125 f.

[2]) Brierre de Boismont, Des hallucinations, S. 193. 3. éd. Paris 1862.

[3]) Moreau de Tours, Du hachisch et de l'aliénation mentale. Études psychologiques, S. 60. Paris 1895.

„ernster Menschen eingeladen sei. Ich sah mich im voraus unter dem Licht „zahlreicher Lampen inmitten einer gesetzten und zurückhaltenden Um- „gebung, in der jeder Herr seiner selbst ist, gezwungen sorgfältig seinen „Seelenzustand zu verbergen. Ich glaubte zwar, daß alles gut ablaufen „würde, aber ebenso fühlte ich mich bei dem Gedanken an die Willens- „anstrengungen, die ich dazu würde machen müssen, fast ohnmächtig „werden . . . Ich ging auf die Soiree und gab keinerlei Anstoß. Niemand „ahnte die übermenschlichen Anstrengungen, die es mich kostete, um mich „ebenso wie die anderen zu verhalten. Aber ich selbst werde niemals die „Qual jener überdichterischen Trunkenheit vergessen, die durch die Rück- „sicht auf den Anstand geniert war und der ein Pflichtgebot entgegen- „stand[1])."

Aus diesen Zeugnissen geht hervor, daß der Haschisch offenbar ein höchst geeignetes Mittel zur künstlichen Herbeiführung innerer Spaltungszustände darstellt: er ruft eine Fülle von Zwangsfunktionen aller Art ins Leben, die ganz von der Art sind, wie wir sie in einigen spontanen Fällen von „Ich-verdopplung" feststellen konnten.

Der Haschisch ist übrigens nicht das einzige Medikament, das psychische Spaltungen zu erzeugen vermag. Ähnlich wirkt auch das Protoxyd des Stickstoffs. Moreau de Tours berichtet von seiner Wirkung in einem Fall:

„. . . Par les sensations qu'il puisait dans son imagination exaltée, et, d'autre part, par l'intégrité de son sens intime, par le sentiment qu'il avait conservé de son individualité, Davy semblait donc appartenir à deux modes d'existence bien distincts et cependant fondus l'un dans l'autre: il était fou avec la conscience de sa folie, absolument comme s'il eût pris du hachisch." (A. a. O., S. 186.)

Ja, selbst das Chinin kann ausnahmsweise ähnlich wirken. E. von Bälz hat folgenden Fall mitgeteilt:

„Ein Freund von mir, ein etwas krittelig angelegter Mann, hatte Malaria. Als ich ihm Chinin verordnen wollte, bat er, ihm doch lieber ein anderes Mittel zu geben, denn jede Dosis Chinin habe bei ihm einen unheimlichen Zustand zur Folge. Nach einigen Minuten gehe in ihm eine Veränderung vor. Er teile sich in zwei. Die Sache sei schwer zu beschreiben, aber sicher sei, daß er sich selber gegenüberstehe und daß jedes Ich sich seiner bewußt sei und sich über das andere wundere, bis beide den Zustand furchtbar komisch finden und in große Heiterkeit ausbrechen. Das dauere manchmal eine Stunde, dann verblasse und verschwinde das andere Ich, aber es bleibe noch längere Zeit ein unbehagliches Gefühl zurück[2])."

---

[1]) Ch. Baudelaire, Les paradis artificiels opium et hachisch, Paris 1860, S. 38 ff.

[2]) E. von Bälz, Über Besessenheit und verwandte Zustände. Wiener medizinische Wochenschrift, 1907, S. 1043.

Zusätze und Verbesserungen.

S. 25, Z. 20 ff. Der Tatbestand einseitiger Gefühlshemmung bei voller Erhaltung der Apperzeption, wie er in der Depersonalisation vorliegt, weist freilich daraufhin, daß diese auf Lotze zurückgehende Auffassung der Lust- und Unlustgefühle unrichtig ist.

S. 39, Z. 9 ff. v. o. Die Blinden besitzen jedoch den vorliegenden Berichten nach nicht den Grad von Aktivität, den der Normale zu zeigen pflegt. Es liegt auf der Hand, daß es sich hierbei aber nur um eine sekundäre Folge ihres Defekts handelt.

S. 41. Ein vergessener interessanter Bericht über den Fall eines Mädchens, das mit drei Jahren erblindete und mit 18 Jahren den Gesichtssinn wiedererhielt, bei M. Mesmer, Mémoire sur la découverte du magnétisme animal, S. 43—63. Genf 1781.

S. 48, Z. 2 ff. v. o. Neuerdings verändert sich übrigens in Frankreich die Bedeutung des Wortes cénesthésie vielfach dahin, daß darunter die einfachen Gefühle und auch wohl die Stimmungen verstanden werden. Ribot: On peut l'appeler aussi conscience organique, c'est-à-dire la forme la plus élémentaire mais la plus pure de la conscience affective dont le ton est incessamment modifié par les fluctuations du travail vital (Problèmes de psychologie affective, S. 13). Besonders deutlich zeigt sich diese Verengerung des Terminus bei R. d'Allonnes, Les inclinations. Paris 1908. Dieser Bedeutungswandel des Wortes ist aber noch nicht vollendet, es werden in der Regel von den Autoren noch immer eigentliche Körperempfindungsinhalte mitgemeint.

S. 51 f. Wenn Ribot sagt: les sensations internes n'ont rien de représentatif (Problèmes de psychologie affective, S. 9. Paris 1910), so ist es doch zweifelhaft, ob das auch nur insofern völlig richtig ist, als wir hinter den Körperempfindungsinhalten keinen Gegenstand mehr intendieren. Jedenfalls wäre das die einzig noch vielleicht haltbare Bedeutung jenes Satzes, während die sensations internes insofern zweifellos représentatif sind, als sie Empfindungsinhalte darstellen.

S. 55 f. James meint freilich, der Reduktion des Ich auf die Sinnesempfindungen in weitem Umfange zustimmend: The little that would be left of personal consciousness if all our senses stopped their work is ingenuously shown in the remark of the extraordinary anaesthetic youth whose case Prof. Strümpell reports (Deutsch. Arch. f. klin. Mediz., 1878, XXII, S. 347). This boy . . . was totally anaesthetic without and . . . within, save for the

sight of one eye and the hearing of one ear. When his eye was closed, he said: „Wenn ich nicht sehen kann, bin ich gar nicht — I no longer am.“ (Principles of psychology, Bd. I, S. 375 f., Anm.) Dazu ist zu sagen: Diese Aussage hat ihren Grund darin, daß zugleich mit der Totalanästhesie volle Depersonalisation bestand.

S. 77, Z. 4 ff. v. u. Vgl. Dessoir: „Das Peinliche eines grellen Tones darf nicht mit demselben Worte wie der Schmerz beim Verbrennen bezeichnet werden, wenn nicht der Verschiedenheit des psychischen Charakters Gewalt angetan werden soll.“ (Über den Hautsinn. Arch. f. Anat. u. Physiol., Physiol. Abt., S. 186, 1892.)

S. 77, Z. 7 ff. v. u. Vgl. Messer, Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken. Arch. f. d. ges. Psychol., Bd. VIII, S. 187, Anm.

S. 77, Z. 10 v. o. Normalerweise: außer vielleicht, wie S. 73 angedeutet, bei ganz leichter Erregung.

S. 78, Z. 9 ff. v. o. Leichter als bei alltäglichen Empfindungen wird zuweilen bei ungewöhnlichen Sensationen, wenn die Empfindungskomponente wesentlich stärker als das begleitende Gefühl ist, der objektive Charakter der sensualen Inhalte erkannt. Es fiel mir gelegentlich (9. VI. 08) besonders bei der Empfindung des „Eingeschlafenseins“ eines Fußes und Unterschenkels auf. Es war mir ganz evident, daß die Empfindung des „Eingeschlafenseins“ keinerlei Subjektivitätscharakter besitzt.

S. 80. Für die Erschleichung falscher Lokalisation vgl. die Tatsache, daß Operateure mit und in der Spitze ihrer Instrumente zu empfinden glauben, während die Empfindung offenbar in der Hand lokalisiert ist.

S. 98. Ein Beispiel aus Hebbels Tagebüchern (herausgegeben von Werner, Berlin 1903, Bd. I, S. 571): „Auf dem Straßburger Münster dacht' ich nur an Goethe. Ich stand vor der kleinen Tafel, worauf sein Name eingehauen ist. Ich sah ihn, wie er mit seinem Adlerauge hineinschaute in das reiche herrliche Elsaß und wie Götz von Berlichingen vor seiner Seele auftauchte und ihn um Erlösung anflehte aus langem Tod zu ewigem Leben. Ich sah ihn unten im Dom, wo die Idee der reinsten, himmelsüßesten Weiblichkeit, die Gretchens vor ihm aufging. Mir war, als ergösse sich der Strom seines Lebens durch meine Brust — es war ein herrlicher, unvergänglicher Tag.“

S. 122 f., Z. 3 ff. v. u. Bei nochmaliger Einsichtnahme in Husserls Ausführungen (Logische Untersuchungen, Bd. I, S. 359 ff.) wird es mir zweifelhaft, ob der Einwand der Inkonsequenz in der angegebenen Weise zutrifft. Husserl meint mit dem Wahrnehmen nicht das Perzipieren, sondern sein „Gegenständlichmachen“. Er scheint die Wahrnehmung des Tones dem Wahrnehmen etwa eines Hauses gleichzustellen. Das scheint mir indessen nicht möglich zu sein. Das Haus ist auf jeden Fall mehr als die vorhandenen Gesichtsinhalte, für den Ton vermag ich das nicht anzuerkennen. Beim Wahrnehmen des Tones fällt eben Empfindungsinhalt und Wahrnehmungsgegenstand zusammen, beim Hause dagegen nicht. — Ferner weise ich daraufhin, daß auch Husserl fortgesetzt von einem „Erleben“ des Inhaltes spricht, eine Tatsache, die doch offenbar nicht mit dem Inhalt selbst überhaupt zusammenfällt. Dieses

Erleben muß, wie mir scheint, auch von Husserl als eine besondere Funktion angesehen werden, denn was den Inhalt zum von mir erlebten Inhalt macht, ist eben der Umstand, daß ich ihn erlebe. Dieser Begriff des „Erlebens" bei Husserl ist offenbar identisch mit unserem Perzipieren.

S. 141, Anm. 2 u. S. 142. Vgl. dazu auch Stumpf, Zur Einteilung der Wissenschaften (Abhandlungen d. Berl. Akad. d. Wissenschaften, 1907), S. 8.

S. 163, Z. 10 ff. v. o. Zur Lehre von der Reduzierbarkeit der Wahrheit eines Urteils auf ein Urteilensollen, vgl. Nelson, Über das sog. Erkenntnisproblem. Göttingen 1908, § 30 ff.

S. 195 ff. Vgl. ferner die tiefgehenden Ausführungen über den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität bei R. Eucken, Die geistigen Strömungen der Gegenwart. 4. Aufl., Leipzig 1909.

S. 200, Z. 18 ff. v. u. Noch weit schwieriger wäre die Durchführung der S. 112, Z. 7 ff. v. u. angedeuteten Erkenntnistheorie, bei der auch auf die Annahme der erkenntnistheoretischen Subjektivität der Sinnesinhalte Verzicht getan würde. Logisch zwingend gefordert wird sie wohl durch keine einzige Tatsache, sondern es sind Rücksichten bequemerer Vereinfachung, die zu ihr hinführen. Logisch möglich dürfte auch eine Erkenntnistheorie sein, bei der an derselben Stelle, wo ich rot sehe, ein anderer grün sieht, wobei rot und grün objektiv an derselben Stelle koexistieren. Eine solche Erkenntnistheorie wird, so neu sie ist, doch einmal konsequent durchgeführt werden müssen, weil sie die voraussetzungsloseste wäre. Auch Schuppes Erkenntnistheorie stellt noch nicht die voraussetzungsloseste dar. — Alles Reden von „Erscheinungen" ist nur ein Reden in Analogien. Einen wirklich klaren spezifischen Begriff verbinden wir mit dem Worte gar nicht, das wirkliche Verhältnis von Erscheinung und dem „dahinter" postulierten Ding an sich ist uns ja gänzlich unbekannt.

S. 203, Z. 6 f. v. u. Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß die Deckung der Ansichten nur so weit geht, daß auch ich anerkenne, daß die Empfindungsinhalte unmittelbar perzipiert werden und deshalb wenigstens ein Teil auch der Erscheinungswelt, soweit sie nämlich mit den Empfindungsinhalten zusammenfällt.

S. 215, Z. 2 ff. v. u. Daß Spannungsempfindungen und Spannungsgefühle zweierlei sind, bemerkt man besonders deutlich, wenn Spannungsempfindungen von ungewöhnlich intensiver Art auftreten, so z. B. nach dem Auftragen von medizinischen Salben, wie sie bei manchen Hautaffektionen (Pityriasis) zur Anwendung kommen (Schwefel-, Teersalbe usw.). Auch das Rasieren hinterläßt zuweilen etwas deutlichere Spannungsempfindungen, deren Charakter als objektiver Sinnesinhalt dann leicht erkannt wird.

S. 219, Z. 1 ff. v. o. Mit dem Gesagten steht in engem Zusammenhange die Tatsache, daß, je willensstärker das Subjekt ist, um so mehr es zugleich von seiner Verantwortlichkeit überzeugt zu sein pflegt, je willensschwächer es ist, um so weniger ist das in der Regel der Fall. Personen von starker oder besser vielleicht leicht erregbarer Willenskraft treten deshalb stets für die absolute Macht des Willens ein. Sie setzen die Allmacht ihres eigenen Willens allgemein und schreiben sie auch allen übrigen Personen zu.

Fichtes Philosophie wird dafür stets das typische Beispiel bieten. Den entgegengesetzten Pol zu dieser theoretischen Übersteigerung der eigenen Selbsterfahrung bildet die Auffassung mancher abulischen Personen, die geneigt sind, dem Willen überhaupt jede Macht abzustreiten, und die auch ihrem eigenen Innenleben gegenüber vollen Ernst machen mit der Anschauung, daß es ein rein passives Geschehen und Abrollen von Vorgängen im Bewußtsein ist, an denen das Ich keinen wahrhaft aktiven Anteil hat. Diese Personen haben das Erlebnis vollbewußter Aktivität, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, gänzlich eingebüßt. Es scheint jedoch, als wenn die niederen Stufen des Willenslebens wenigstens in unterbewußter Gestalt (die sog. determinierenden Tendenzen Achs) in den meisten Fällen noch in erheblichem Umfange erhalten sind. Nur die eigentliche bewußte aktive Willenserfahrung ist ausgelöscht und deshalb stehen diese Personen in der Tat ihrem gesamten psychischen Leben, mit Einschluß der Resultate der in ihnen noch wirksamen determinierenden Tendenzen, vollkommen passiv gegenüber. Dies wenigstens ist der Idealzustand, dem sie zustreben, wobei wir es dahingestellt sein lassen, ob er jemals restlos realisiert ist. — Spinoza kann übrigens an dieser Stelle kaum genannt werden. Er kam zu seinem in der Theorie verwandten deterministischen Standpunkt auf Grund seines Rationalismus und der Übermacht der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise in seinem Denken, nicht in erster Linie auf Grund eigener psychischer Erlebnisse.

S. 230, Z. 26 f. v. o. Eine derartige Annahme eines transzendenten substantiellen Trägers der psychischen Vorgänge findet sich besonders bei Locke (Über den menschlichen Verstand, II. Buch, 27. Kap.). Locke kommt dadurch zu sehr seltsamen Ansichten über Identität und Nichtidentität der Persönlichkeit.

S. 233 ff. Übrigens hat auch die alte indische Philosophie eine subjektlose Psychologie ausgebildet. Ihre Entstehung hängt unzweifelhaft mit der allmählichen Veränderung des arischen Typus zusammen, der sich nach der Einwanderung in das indische Glutland vollzog. Die Umwandlung aus einem kriegerischen Volk in das weiche, müde, abulische, wie es Oldenbergs Meisterhand geschildert hat, rief jene universalen Einfühlungs- und Sympathiegefühle hervor, wie sie uns oben bei Amiel entgegentraten, die dann ihrerseits zu einem individuenlosen Pantheismus fortführten. Hinzukommen die eigentümlichen Erlebnisse der Nirvanazustände, die in gleicher Richtung gelegene Urteilstäuschungen mit sich brachten. Ich hoffe später einmal eine nähere deskriptive Entstehungs- und Entwicklungsanalyse der indischen Seelentheorie geben zu können. — Vgl. vorläufig die großen Arbeiten von Oldenberg und Deussen über die indische Religion und Philosophie.

S. 242, Z. 12 ff. v. o. So erblickt z. B. Höffding das Ich in der vereinigenden Kraft, die die psychischen Vorgänge zur Einheit zusammenfasse. Aber dieser Gedanke ist nicht klar bei ihm. — Höffding lehnt es übrigens mit Recht ab, daß verschiedene Iche zu einem einzigen verschmelzen könnten, aber zu einer konsequenten Entscheidung für den von uns vertretenen Standpunkt kommt es nicht. (Höffding, Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung, 4. Aufl., S. 183 ff. Leipzig 1908.)

S. 254, Z. 5 ff. v. u. Das Vorkommen von inhaltlosen Angstaffekten bestätigt mir nach Drucklegung des vorliegenden Bandes auf Grund eigener Erfahrung gelegentlich einer akuten Bronchitis auch ein befreundeter Kollege. Derselbe berichtete spontan von einem derartigen Zustand, unter (ebenfalls spontaner) Verwendung der Bezeichnung: „Gänzlich inhaltlose Angst".

S. 279, Anm. 1. Vgl. ferner Meinong, Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens, S. 72 ff. Berlin 1906.

S. 280, Z. 10 f. v. o. Man darf auch nicht etwa sagen: Die Ichzustände und -funktionen würden „objektiviert", zu „Gegenständen", wenn sich die Aufmerksamkeit auf sie richtet. Freilich werden sie dann natürlich zu Objekten der Beobachtung, aber deshalb hören sie noch nicht auf, ichhafter Natur zu sein. Auch hier hat sich eine unzulässige Äquivokation einzuschleichen begonnen; Gegenstand der Wahrnehmung sein, heißt noch nicht Objekt im Sinne des Nichtich sein.

S. 305, Z. 1 ff. v. o. Die Behauptung Wundts: „Den Inhalt der Psychologie bilden ausschließlich Vorgänge, nicht dauernde Objekte" (Grundriß der Psychologie, 6. Aufl., S. 16) ist, wenn man, wie es Wundt tut, die Inhalte mit zum Psychischen rechnet, für die Mehrzahl der Fälle eben durchaus nicht so einleuchtend, wie beim gedankenlosen Nachsprechen dieses Satzes so oft angenommen wird. Für die Begriffe gilt es natürlich erst recht nicht. Es ist unmöglich sie als Vorgänge aufzufassen.

S. 322, Z. 1 ff. v. o. Es ist mir eine lebhafte Genugtuung gewesen, auch noch Lotzes gleichsam posthume Billigung meiner Analyse des Depersonalisationszustandes erfahren zu haben. In der Medizinischen Psychologie stieß ich vor nicht langem (S. 251 f.) auf die Worte: „. . . So bemerkt man bei allgemeiner nervöser Verstimmung, wie sie bei Hämorrhoidalbeschwerden so häufig vorkommt, nicht selten bei vollkommener Unversehrtheit der Empfindungen und des Bewußtseins eine ganz eigentümliche Affektlosigkeit alles Wahrgenommenen; eine reiche, vollständig und bestimmt gesehene Landschaft steht wie ein Traum vor uns, ohne uns das Gefühl eines so lebhaften Eindrucks zu gewähren, wie er wirklich auf unsere Sinne geschieht; wir müssen eine Wand scharf ins Auge fassen, um uns ihrer Realität zu versichern, das Gefühl der Anstrengung verschwindet aus unseren Bewegungen, unsere ganze Existenz kommt uns wie eine fremde, uns wenig angehende, wie Fiktion, nicht ernst vor. Dieser Mangel alles Ergriffenseins von dem, was den Körper erregt, so sehr geeignet unser persönliches Selbstbewußtsein zu trüben. . . ." Die Übereinstimmung dieser Ausführungen Lotzes mit meiner eigenen Theorie dieser Zustände ist, wie mir scheint, deutlich genug.

S. 324, Z. 11 ff. v. o. Vgl. auch Aussprüche von Depersonalisierten, die nach langer Krankheit in der Hypnose von der Athymie befreit wurden: Hermine: „Quand je me suis remise à sentir partout, il me semblait que j'étais une autre personne." (Sollier, La genèse et la nature de l'hystérie, Bd. I, S. 161.) Marguerite C.: „Oh! je suis bien, je voudrais rester comme cela, dit-elle au moment de se réveiller; ce n'est plus moi; je sens un bien-être en moi que je ne puis expliquer." (Ebenda, S. 162.) Jeanne A. . . ., qui s'est réveillée (in der Hypnose) à vingt ans en arrière, m'écrit après son retour chez elle:

„Depuis mon retour le 17 mars je n'oublie rien des personnes ni des choses que j'ai faites; tout se case dans ma tête et n'en repart pas du tout. Mais jusque-là je suis depuis vingt ans comme si j'étais morte et je ne me souviens de rien. C'est une nouvelle vie que je recommence depuis mon réveil le 1er mars 1894. . . .“ Et une autre fois elle m'écrit encore: „Décidément, monsieur, vous m'avez repêchée à vingt ans. J'ai dû être morte ce temps.“ (Ebenda, S. 165.)

S. 325, Z. 10 ff. v. o. Auch Ziehen spricht von einem „Gefühl eben dieser Gefühlslosigkeit“ als dem einzigen Gefühl, das bei voller Gefühllosigkeit erhalten bleibe. (Lehrbuch der Psychiatrie, 2. Aufl., Leipzig 1902.)

S. 342, Z. 12 ff. v. o. Sehr bezeichnend sind auch folgende Bemerkungen Ka.s: „Am 4. und 5. September war mir übermäßig wohl und temperamentvoll. Es war mir, als hätte ich einen ganz anderen Charakter bekommen. — Am 6. September wurde mir, nachdem ich drei Seiten zu lesen versucht hatte, normal, d. h. so, wie mir in der letzten Zeit vor dem Ausbruch der Krankheit gewesen war. In diesem Augenblick wurde ich gewahr, wie enorm überreizt ich schon lange Zeit gewesen war. Im übrigen bestand Benommenheit, zeitweilig Mangel an allem Persönlichkeitsgefühl. Die zuletzt angeführten Allgemeinzustände und ihr Eindruck auf mich lassen sich vielleicht am besten so beschreiben: Es war mir, als wenn mehrere Personen in mir durch gemeinsames Bewußtsein oder eine Gedächtnisbrücke verbunden wären. Das ganze Persönlichkeitsgefühl variierte außerordentlich stark.“ (Journ. f. Psych. u. Neurol., Bd. VII, S. 259.)

S. 352 ff. Ein Fall alternierenden Bewußtseins von historischer Bedeutung ist der des „Gottesfreundes vom Oberlande“, jener rätselhaften Persönlichkeit, die in der Geschichte der deutschen Mystik des 14. Jahrhunderts eine beträchtliche Rolle spielt. Nach dem interessanten Nachweise A. Jundts ist dieselbe offenbar nur eine somnambule Alteration des Mystikers Rulman Merswin (A. Jundt, Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland. Un problème de psychologie religieuse. Paris 1890). Es wäre wünschenswert, wenn der Fall nochmals eine bis ins einzelne gehende Nachuntersuchung fände.

S. 358 ff. Zum Vergleich seien hier noch einige Stellen aus dem B-Bericht (vgl. S. 358, Anm. 2) mitgeteilt:

„. . . Ich habe von den verschiedenen Persönlichkeiten A, B und C „gesprochen und bei der Beschreibung des Gedankensystems, im Gegen„satz zu dem ich mich, wie mir scheint, entwickelt habe, habe ich den „Ausdruck ‚B-Komplex‘ gebraucht[1]). Der Leser darf den B-Komplex „nicht mit der B-Persönlichkeit verwechseln. Der B-Komplex bestand „aus fließenden Gedanken, Trieben, Wünschen, Neigungen, die A völlig „gewahr wurde, die aber jahrelang unterdrückt gewesen waren. Es scheint, „daß die B-Persönlichkeit (ich selbst) hervorwuchs aus dieser Gedanken„gruppe, denn in meinem Charakter als einer Persönlichkeit sind alle diese

[1]) Sie hatte sich im weiteren Verlauf ihrer Erkrankung später mit psychologischer Literatur über derartige Fälle beschäftigt; daohne gibt sie an, würde es ihr an Worten fehlen, ihre psychischen Erfahrungen auszudrücken. (S. 314.)

„Ideen des B-Komplexes da. Die beiden sind im selben Sinne verschieden, „wie der Same verschieden ist von der Blüte, wenn ich im Bilde sprechen „darf. Der B-Komplex scheint mir der Same, aus welchem sich die B-„Persönlichkeit entwickelte. Ich sage, daß der B-Komplex und die B-Per-„sönlichkeit verschieden waren, doch in bezug auf den B-Komplex finde „ich, daß ich fortgesetzt ‚Ich' sage; es ist schwierig, dies nicht zu tun. „Das, meine ich, muß zeigen, wie eng die Beziehung zwischen beiden ist. „Ich denke an den B-Komplex und finde, daß ich an ihn als an mich „selbst denke, obgleich ich an A und C nicht als an mich selbst denke, „sie scheinen mir nicht meine eigene Persönlichkeit zu sein. Wenn Sie „sagen, daß ich C in transformierter Gestalt bin, so ist das nicht dasselbe. „Ich bin auf jeden Fall eine verschiedene Persönlichkeit." (A. a. O., S. 315.) „Die erste kleine Spaltung der Persönlichkeit C war schreckhafter Natur „und führte zur Rebellion gegen die Lebensumstände, es bildete sich ein „kleiner unbestimmter ‚Komplex', der in dem Sinne fortbestand, daß er „von Zeit zu Zeit wiederkehrte, obwohl er stets sofort unterdrückt wurde. „Dieser Komplex, scheint mir, war der gleiche, obwohl nur unbedeutend ent-„wickelt, wie der, der später erschien und den ich als B beschrieben habe. „Bei dem Versuch, diesen Zustand zu beschreiben, der mir der erste An-„fang zu dem zu sein scheint, was schließlich in eine Spaltung (division) „der Persönlichkeit auslief, will ich die Zeit in Perioden zerlegen und alles „dies die erste Periode nennen. Zwanzig Jahre später erfuhr sie[1]) eine „schwere moralische Erschütterung bei der plötzlichen Erkrankung ihres „Gatten, die Ereignisse dieser Periode nenne ich die zweite Periode. Jene „Erkrankung war von solcher Art, daß C wußte, daß vollständige Wieder-„herstellung ausgeschlossen war, und daß der Tod zu jeder Zeit eintreten „konnte. Dieser zweite Chok rief dieselben Gemütserregungen von Schreck „und Rebellion hervor wie der erste und schien den alten Komplex zu „beleben und zu verstärken. Dann kam die Nervenanspannung durch „Sorge, Angst und Pflege und die Unfähigkeit, sich mit dem Unvermeid-„lichen zu versöhnen. Die Nervenanspannung dauerte vier Jahre lang. C.s „Leben während dieser Zeit ging völlig auf in der Pflege ihres Gatten, sie „versuchte ihrem Ideal von Pflicht und Verantwortung gemäß zu leben, das „ein sehr hohes war, sie hatte stets das Gefühl des Versagens, der Ent-„mutigung und Befürchtung. Der alte Komplex rebellierender Gedanken, „der sich in der zweiten Periode durch den Chok, von dem ich sprach, „belebt hatte, nahm an Stärke zu und wurde während der vier folgenden „Jahre hartnäckiger. Es war eine Rebellion, ein Sichsehnen nach Glück, „eine Abneigung dagegen, die Vergnügen des Lebens, wie es die Umstände „forderten, aufzugeben; es war eine gewisse Tendenz da, diese Vergnügungen „allem zum Trotz zu genießen, und so entstand ein beständiger Kampf „zwischen C und jenem Komplex. Der Klarheit wegen will ich all dies „den B-Komplex nennen, denn, wie ich bereits sagte, daß er sich später „zu der . . . alternierenden Persönlichkeit B, mich selbst, entwickelte. C „hatte Bewußtsein von diesen Gedanken, aber sie bedeuteten ihr die „selbstsüchtige und schwache Seite ihrer Natur, und sie versuchte sie zu

[1]) Man beachte den Gebrauch der dritten Person.

„unterdrücken. Es bestand in ihrem Wissen keine Lücke, keine Amnesie. „Mit den Monaten und Jahren wuchsen die Sorge und Angst des C-Kom- „plexes und ebenso wuchsen der Kampf und die Rebellion der B-Gruppe. „C war über sie beschämt und versuchte stets derartige Gedanken bei „ihrem Aufsteigen zu unterdrücken. . . . Schließlich starb ihr Gatte außer- „halb des Hauses. Das war für C das einzige, von dem sie gefühlt hatte, „daß sie es nicht würde ertragen können. Sie erholte sich von dem Chok „nicht wieder und wurde immer nervöser. . . . Je mehr sie neurasthenisch „wurde, so scheint es mir beim Zurückblicken, desto mehr wuchs der B- „Komplex und gewann immer mehr die Oberhand und in dem Maße, wie „seine Stärke wuchs, begann C entsprechend jenen Impulsen zu leben, ob- „wohl sie völlig außerhalb von ihnen stand, und ihr Gesundheitszustand „hob sich dabei. Sie machte weite Fahrten auf der elektrischen Bahn, „denen sie früher so stark widerstrebt hatte; sie hatte sich immer sehr „vor dem Bootfahren gefürchtet, aber jetzt ruderte sie oft und gern. Sie „wunderte sich und war erstaunt, daß sie jetzt an diesen Dingen Freude „empfand, da sie ihrer Natur und ihren früheren Gedanken und Neigungen „so fremd waren. Es war im eigentlichen Sinne keine Veränderung des „Charakters, aber sie tat Dinge, die sie mißbilligte, und wußte gleichzeitig, „daß sie sie mißbilligte. Sie erkannte, daß sie Dinge tat, die sie früher nicht „getan hätte, und sie protestierte gegen sich selbst; aber selbst dieser „Halbprotest wurde unterdrückt. . . . (S. 315 ff.) Zu dieser Zeit erfuhr C „einen dritten Chok sehr stark emotionaler Natur, der jene Vorgänge zur „Folge hatte, die ich die dritte Periode nennen will. Sie machte etwas „für sie zur Wirklichkeit, das sie bis dahin nicht gewußt hatte; sie hatte „niemals an die Möglichkeit von so etwas gedacht, sie war bestürzt, er- „schrocken, kummervoll, alles blitzartig — und ich war da. . . . Ich ‚er- „blühte' und C verschwand irgendwohin. Der B-Komplex war zu einer „Persönlichkeit geworden. . . . Ich fühlte mich viel jünger als C; meine „Ideen von dem, was Vergnügen macht, waren die eines Mädchens von „Zwanzig, wie die von C, als es den ersten Chok erfuhr (erste Periode). „Aber an Charakter, Ansichten, Neigungen, Gefühlen . . . war ich völlig „verschieden von dem, was C jemals, selbst in gesunden Tagen, gewesen „war. Ich war stark und kräftig, machte große Märsche und fühlte keine „Ermüdung. Ich war auch sehr glücklich. . . . (S. 318.) Nach einem „Monate kam der vierte emotionale Chok, der die vierte Periode hervor- „rief. Es war ich, B, die ihn erfuhr, und er machte wieder C zur herrschen- „den Persönlichkeit, aber in einem etwas veränderten Zustande. Die psy- „chische Unruhe war größer, sie war stärker nervös, voll von Zweifeln, „Furcht und bösen Ahnungen. Dieser Zustand war jener, den wir um der „Klarheit willen A genannt haben. . . ." (S. 316 ff.)

S. 423, Z. 14 ff. v. o. Z. B. meint selbst Moreau de Tours, daß bei unwiderstehlichen Zwangsimpulsen die Einheit des Ich vernichtet sei. (Du hachich et de l'aliénation mentale, S. 134. Paris 1845.)

S. 426, Z. 11 ff. v. o. In manchen Fällen geschieht es, daß diese Neben- prozesse die Hauptprozesse widerhallartig wiederholen.

So bemerkte Ka. gelegentlich: „Die psychische Doppelheit äußerte sich

(heute) . . . häufig in einem eigenartigen Nachklappen des zweiten Bewußtseins, sobald ich etwas sagte oder tat[1]).“

Bei Janet begegnet man auch noch Angaben der folgenden Art: „Quand je lis, il me semble qu'il y a en moi une autre personne qui lit plus vite que moi. Il me semble qu'elle doit comprendre, mais, moi, je ne comprends rien du tout et quand je relève la tête je ne sais plus de quoi il s'agissait.“

Janet meint dazu: es handle sich wahrscheinlich um einen der Fälle von Störung der geistigen Synthese, in denen die unterbewußte Perzeption noch erhalten sei[2]).

Was im Bewußtsein ist und den Eindruck der Spaltung erzeugt, wären dann offenbar Auffassungsrudimente von diesen Perzeptionsvorgängen.

---

[1]) Journ. f. Psychol. u. Neurol., Bd. VII, S. 266.

[2]) Janet et Raymond, Les névroses et les idées fixes, Bd. II, S. 36 f.

Zu lesen ist:

S. 37, Z. 19 v. o. statt „Gefühls-“: „Gesichts-“.
S. 49, Z. 4 v. u. statt „in der Einleitung“: „in den Zusätzen S. 514“.
S. 280, Z. 16 v. o. statt „an“: „auf“.
S. 333, Z. 17 v. o. statt „auch“: „eben“.

SACHREGISTER.

Abbildtheorie der Wahrheit 162f.
Abbildung, Begriff der 202.
Abstraktion 147.
Abulie 219—222. 513; vgl. Wille.
Affekte, Ichcharakter der A. 7—14. 245; Einfluß der A. auf das Selbstbewußtsein 342; Dispositionen der A. 191f.; vgl. Athymie, James-Langesche Theorie der A., Gefühle.
Akte 14.
Aktivitätsgefühl 18—20. 76 Anm.; 184. 209f. 214—216. 495—500.
Aktualitätsauffassung des Seelischen 258f.
Aliénation de personnalité s. Selbstbewußtsein.
Alternierendes Bewußtsein s. Amnesie, Selbstbewußtsein.
Amnesie 245. 369; periodische A. 310f. 352—365. 383; Fälle von Amnesie 311—315.
Anästhesie, totale 55f. 510f.
Angeborenes 341.
Angst 253f.
Annahmen 187f. 189.
Annehmlichkeitsempfindungen, spezifische 77.
Anschaulichkeit auf des Seelischen 133, Anm. 2.
Anschauung, ihre Bedeutung für das Denken 143—148.
Apperzeption 124; sowohl vom Ich wie Nichtich 197—200. 203f; angebliche A. fremder Iche 204f.; A. nie ohne Inhalt 253; psychischer Zustand ohne A. 322—335; Entwicklungsstufen der A., bes. des Ich 327—337; vgl. Wahrnehmung, Selbstwahrnehmung.
Assoziationspsychologie 6.
Ästhetik 110; s. Einfühlung.
Athymabulie 220f.
Athymie 219. 325—327. 514f.; vgl. Depersonalisation.
Aufmerksamkeit 235f. 282—302.
Ausfrageexperiment 302.
Außenwelt 27. 68f.
Automatische Phänomene 209f. 216. 378. 513.
Autoskopie 480—485.

Bedeutungen, das Problem der B. 141f. 194; B. und Begriffe 141; als „allgemeine Gegenstände“ 142.
Begehren 208f.
Begriffe, ihr objektiver Charakter 132f.; Verhältnis zu den Sinnes- und Vorstellungsinhalten 133f.; ihr unanschaulicher Charakter 133f. 137. 139; ihre nichtzeitlich begrenzte Existenz 134f. 137; Bildung der Begriffe 134f.; ihre Unveränderlichkeit 135; ihre Unabhängigkeit von allem Konkreten 135f.; Erfahrungscharakter unserer Begriffe, erfahrungüberschreitende Begriffe 135f.; B. nicht notwendig in einem Bewußtsein vorhanden 137f.; B. des göttlichen Bewußtseins identisch mit denen des menschlichen 137; B. keine Invarianten psychischer Vorgänge 137f.; numerische Iden-

tität der B. verschiedener Individuen 138; das Sein der B. 138—140. 196; Intention von B. 139; Individualbegriffe 140; Begriffe höherer Ordnung 155f.; B. und Urteil 186f. vgl. intellektuelle Inhalte, Objektiv, Sätze an sich.
Bekehrung 344—351; zwei Typen der B. 344—345; langsame B. 345—346; krisenhafte B. 346—348; B. zum Neuplatonismus 348; von Sinnesstörungen begleitete B. 348.
Benennungsurteile 144.
Beruhigung, Gefühl der 20.
Besessenheit 435—442, 462f.
Bewußtsein, „im B. sein" 138; B. nur einem Ich zukommend 270ff.; göttliches B. 199f.; vgl. Apperzeption, Aufmerksamkeit, Ich, Perzeption, Urteil.
Bewußtseinseinheit 245—250.
Bewußtseinslage 217.
Bewußtseinsverlust 256—258.
Blinde, Zeugnisse von ihnen über den Charakter ihrer Sinnesinhalte 35 bis 37; ihr Selbstbewußtsein 39; ihre geringere Aktivität 510.
Blindgeborene, operierte 40f. 510.

Charakter s. Persönlichkeitsbewußtsein, Selbstbewußtsein.
Cénesthésie, gegenwärtiger Bedeutungswandel des Wortes in Frankreich 510.
Cönesthesie s. Gemeinempfindungen.
Condition seconde s. Amnesie, Selbstbewußtsein.
Conversion s. Bekehrung.

Dédoublement de personnalité 377f.; vgl. Selbstbewußtsein, Spaltung des Ich.
Denken, als besondere Funktion 130. 140ff.; Pseudolokalisation des D. 82. 85—88; Nichtlokalisiertheit 89f.; nichturteilendes D. 182. 186—188. 191—193; D. nie inhaltlos 253; vgl. Wahrnehmung, Zwangsprozesse.
Depersonalisation (psychasthenische) 37. 49. 66; ihr psychologischer Charakter 49—51. 322—327. 513; Lotzes Auffassung 514; hysterische D. mit totaler Anästhesie 55f. 510f.; D. und Wille 211. 219f. 222. 513; experimentelle D. 48. 503; vgl. Spaltungen des Ich.
Depression 191—193.
Determinierende Tendenzen 208f. 211. 213f. 216.
Ding an sich 201—204.
Dispositionen, ihr psychologischer Charakter 259—263, D. von Sinnesempfindungen 127; von Affekten 191—193. 217. 223; des Willens 216—218; intellektuelle D. 191 bis 193. 261f. 318; Bewußtseinsreflex von D. 320; D. und Persönlichkeit 315f.
Doppelich s. Selbstbewußtsein, Spaltungen des Ich.
Doppelsehen bei Depersonalisation 50f.
double conscience s. Amnesie, Selbstbewußtsein, Spaltungen des Ich.

Einfälle 423.
Einfühlung, ihre drei Stufen 94—104, 511; Gelegenheiten der Einfühlung 474—478; in der literarischen Produktion 448—457. 460; beim Historiker 451; beim Schauspieler 457 bis 463; Höhepunkt (Inkarnations-Somnambulismus) 365—372. 375; Steigerung der Einfühlungsfähigkeit 224. 448ff.; E. bei Wahnideen 374f; Zwangseinfühlung 462—470.
Einheit der Gefühlslage 24f.; 432; Störung derselben 426—442.
Einheitssynthese 242f.; s. Zusammenhang von Seelischem.
Einsicht s. Evidenz.
Ekstase 61. 94. 190. 269. 283. 286. 289. 319. 326. 418. 427—431; s. Visionszustände.
Emotionales Denken 132.
Empfindungen s. Gefühle, die einzelnen Sinnesgebiete, Ich, Objek-

tivität, Realismus, Subjektivität, Zwangsprozesse.
Empfindungswelt, als allein existierende Welt gedacht 200f. 512.
Empiriokritizismus 200f. 203.
Energietransformation 263f.
Erfüllung bei Begriffen; bei evidenten Urteilen 177f.
Erinnerung und Apperzeption 335.
Erkenntnis, Art ihrer Entstehung 180 bis 184; s. Evidenz.
Erkenntnistheorie der Psychologie 274. 504 Anm.
Erleben s. Perzeption.
Erregung, Gefühl der 20.
Erscheinungen 201—204. 512.
Existenz 201; vgl. Begriffe.
Experiment, sein Wesen und Verhältnis zur Selbstwahrnehmung 299f.; Wertlosigkeit gänzlich unwissentlicher Experimente 300; Unmöglichkeit vollständiger Deskription 301; ideales E. 301f.; Ausfrage-E. 302; E. in der Psychologie des Denkens 130f.
Evidenz 167; E. eine Eigenschaft des Urteilens, nicht der intellektuellen Inhalte 167; Auffassung der E. als Gefühl 167f.; als Urteilsnötigung (Sigwart) 168f. 184; als spezifisches Moment am Urteilen selbst (Brentano) 168f. 172; Grade der E. 169f.; E. und Sicherheit des Urteilens 169; E. der Wahrnehmungsurteile 170; der Halluzinations-Wahrnehmungsurteile 172; bei Wahrnehmungstäuschungen 172f.; E. und Wahrheit eines Urteils 173; Husserls Auffassung der E. als Erfüllung 177f.; E. bei Nachlassen der Selbstkritik 189; pathologische E. 189—191; vgl. Urteil.

Farben, ihre Gefühlswirkung 17—21. 94. 104—108.
Fragen 193.
Freiheit 212—214.
Fremdheit des eigenen Ich 206f.
Fundierte Inhalte 328. 330. 333f.
Funktionen 126—128. 146. 225. 236 bis 239. 245f. 253—256. 259; intellektuelle F. 186—194; vgl. Perzeption.

Gedächtnis als angebliches Band der Bewußtseinseinheit 244; G. und die Identität des Ich 245; G. als „allgemeine Funktion der organischen Materie“ 244.
Gedanken vgl. Bedeutungen, Begriffe, Denken, Urteile.
Gefühle als Ichzustände 7—14. 33; Definition und Kriterium der G. 13f. 70f.; G. und Akte 14; Einteilung, Mannigfaltigkeit, Mehrdimensionalität der G. 15—21. 215f.; Verschmelzung von G. 22—26; Verhältnis von G. und Empfindung 91f.; Verhältnis zu den Gemeinempfindungen 48—61; Trennung von G. und Empfindung in der Hypnose 78f.; Nichtunterscheidung beider 79f.; ihre besondere Stellung 114; Schwankungen des Gefühlslebens 222—224; Gefühle bei Helen Keller 333; inhaltlose Gefühlszustände 253 bis 256. 514; willkürliche Produktion von Gefühlen 254f.; Doppelheit der Gefühlslage 426—442; vgl. Aktivitätsgefühl, Gefühlsempfindungen, Lebensgefühl, Passivitätsgefühl, Pseudolokalisation, Sexualempfindungen, sinnliche Gefühle, Schmerz, Zwangsprozesse.
Gefühllosigkeit s. Athymie.
Gefühlsempfindungen 65—81.
Gefühlslage s. Einheit der Gefühlslage.
Gefühlsvorstellung s. Vorstellung.
Gegebene Bewußtseinszustände 204 bis 207.
Gegenstände höherer Ordnung s. fundierte Inhalte.
Gehirn und Persönlichkeitsgefühl 320.
Gehirn und Psychisches 260—263.
Gehörsinhalte 36f. 71.

Geisteswissenschaften 2 f.
Gemeinempfindungen 42—61, 70f. 113; Aufhebung der G. 54—56; Nichtbeachtung von G. 56; G. bei Schreck 83f.; Halluzination von G. 469f.; vgl. Gefühlsempfindungen, Ich, Objektivität, Persönlichkeit, Subjektivität, Vorstellung.
Gemeingefühl 317; vgl. Lebensgefühl.
Genie 180f. 415f.
Geruchsinhalte 35f. 38. 69.
Geschmacksinhalte 34f. 38f.
Gesetze der Naturwissenschaft und Psychologie 5.
Gesichtsinhalte 37.
Glauben 188—191.
Göttlichkeit des Erkennens 180f.

Halbwahnideen 191—193.
Halluzinationen 115—117; von Körperempfindungen 57; suggerierte H. 370f.; H. und Denken 396f.; willkürliche H. 399; vgl. Autoskopie, Zwangshalluzinationen.
Haschisch 506—509.
Hemisomnambulismus 190f.
Homerische Psychologie 81—85.
Hypnose s. Suggestion.
Hypothesen s. Annahmen, Denken.
Hysterie als partieller Schlafzustand 55.

Ich, schädigender Einfluß der Naturwissenschaft auf die Auffassung des I. 6; Leugnung des I. durch den Materialismus 8; durch Hume 11f.; durch die indische Psychologie 513; Reduktion auf die Sinnesempfindungen 27—65; speziell auf das visuelle Körperbild 42f. 45 bis 47; auf die Gemeinempfindungen 43—48; Widerlegung dieser Theorie durch die Depersonalisation 49. 51 bis 53; Empfindungen auch keine Komponente des I. 54—61; Reduktion des I. auf den Organismus 264—266; auf den Willen 219—224; I. und Nichtich 67f. 92. 104. 196. 203f. 269f. 302—305; I. und Außenwelt 27. 68f.; ihre prinzipielle gegenseitige Unabhängigkeit 250—256; vgl. Objektivität; I. als das Nichtich apperzipierend 195—204. 269f. 302—305; angebliche unmittelbare Perzeption anderer Iche 204f. 382f.; Entfremdung des eigenen I. 206f.; Schöpferkraft des I. s. Wille, Totalität der Person; Metaphysische Zusammengesetztheit des I. unerweislich 211—213; I. als Gegenstand der Apperzeption 225—232. 514; s. Selbstwahrnehmung; eigentliches Wesen des I. 225—232; Theorien des I.: Stumpf 225, Rehmke 226 bis 228, Hume 226f. 241f., Schuppe 227, E. v. Hartmann 230, Lipps 231f., J. St. Mill 232f., Taine 234, Husserl 234—239, Dessoir 239, Bolzano 271f., Lotze, Teichmüller, Schuppe, Rehmke 272, Lipps 272f., Maier, Leibniz 273; bleibende Identität des I. 228f. 245. 257f.; auch in pathologischen Zuständen 370—372, 502; reales I. 231f.; Verwechselung des I. mit der Summe seiner Zuständlichkeiten (Komplexionstheorie) 233 bis 239; Theorie des I. als Verknüpfungseinheit der Inhalte oder Funktionen 239—245. 513; I. als Gegensatz zur physikalisch-chemischen Welt 245f.; I. als Vermittler der Bewußtseinseinheit 245—250; das I. bei zusammengewachsenen Zwillingen 246 bis 250; das I. bei Bewußtseinsverlust 256—258. 327; die Dispositionen des I. 259—262; I. und Gehirn 262—264; Verhältnis des Körpers zum I. 264—266; Lokalisation des I. in den Körper 266 bis 269; der Körper keine „Außenseite des I.“ 269f.; Erweiterung des Terminus I. 270f.; qualitativ neuartiger Zustand des I. in der Depersonalisation 325—327. 515; vgl. Persönlichkeit, Selbstbewußtsein, Spaltungen des Ich.
Impersonalien als Existentialurteile 158. 160; nicht subjekt-, sondern

prädikatlose Sätze 159; Sigwarts Auffassung als Benennungsurteile 159—161; zweckfreier Charakter vieler Impersonalien 160f.
Impressionabilität 342f.
Indische Psychologie 513.
Individualbedeutungen vgl. Bedeutungen.
Individualbegriff vgl. Begriffe.
Inexistenz der Inhalte in den Funktionen 33f. 304.
Inkarnation s. Einfühlung.
Inkonszientiabilität 197.
Inspiration 204f.
Intellektuelle Anschauung 200.
Intellektuelle Inhalte vgl. Begriffe, Objektiv, Sätze an sich.
Intention 125. 303f.; vgl. vorstellend wahrnehmende Intention.
Introspektive Täuschungen, in bezug auf Gefühlsempfindungen 80f. 102 bis 112.
Intuitivismus 203f.
Irrtum 174—177.

James-Langesche Affekttheorie; ihre dreifache Widerlegung 59f.
Jucken 72f.

Körper, sein Verhältnis zum Ich 42 bis 61. 264—271.
Körperempfindungen s. Gemeinempfindungen.
Körperich s. Körper, Ich.
Koloniales Bewußtsein 250 Anm.
Komplexionstheorie des Ich s. Ich.
Künstler 291.
Kunst 108—110.

Lebensgefühl 317. 319—325. 341 Koexistenz zweier Lebensgefühle 470 bis 474.
Logik der Gegenwart 129—132; Logik zugleich Metaphysik 166; reine Logik 166.
Logische Notwendigkeit 166.
Lokalisation der Gefühle s. Pseudolokalisation.
Lust-, Unlustlehre 15—17.
Lust — Unlust, angeblich bedingt durch den Leichtigkeitsgrad der Apperzeption 25; Beweis dagegen 510; s. Sinnliche Gefühle.
Lykanthropie 373f.

Materialismus 8. 502.
Mehrdimensionalität der Gefühle 15 bis 21.
Metageometrie 136. 505.
Metamorphopsie bei Depersonalisation 51.
Metaphysik 166. 179—182.
Mikropsie bei Depersonalisation 51.
Milieu 367.
Mischgefühle 21—26.
Mißgeburten s. zusammengewachsene Zwillinge.
Mitempfindungen 20.
Multiple personality s. Selbstbewußtsein; Spaltungen des Ich.
Muskelempfindungen 76.
Mutation des Menschen 179.
Mystik 189f. 426—431; vgl. Ekstase, Vision.
Mystische Wahrnehmung 204.

Nacherleben 280f.
Nachfühler, Konstitution der großen N. 99f.
Nachfühlung s. Einfühlung.
Naturwissenschaft, ihre Entstehung und Entwicklung 1—4; Einfluß auf die Psychologie 2. 4. 6.
Neovitalismus 263f.
Neukantianismus, sein Wahrheitsbegriff 163.
Neuplatonismus 348.
Nichtich s. Ich, Objektivität.
Nichtich und Außenwelt 68f.
Notwendigkeit 166.

Objektiv (Meinongs) 153—165. 193f.
Objektivation des types 307—309.
Objektive Methoden der Psychologie 372. 503.
Objektiver Schluß 165f.
Objektives s. Objektivität.
Objektivierung der Sinnesinhalte 30f.

Objektivität, psychologische 67 f. 512; Räumlichkeit kein Kreterium für sie 69; od. Sinnesinhalte überhaupt 195 f.; Objektivität der höheren Sinnesinhalte 27. 32—34. 52; der niederen Sinnesinhalte 34—37. 51—54. 92 f. 111. 510 f.; der Vorstellungsinhalte 115—128; der Halluzinationen 115 bis 117; der Begriffe 132—140. 196 f; intellektuelle Objektivitäten 129—194; angebliche Objektivität gegebener psychischer Zustände 204—207.
Objektiv Logisches 166.
Ohnmacht, Erwachen aus 337.
Organempfindungen s. Gemeinempfindungen.

Parallelismus 262—264.
Paranoia 396 f.
Passivitätsgefühl 18—20; beim Urteilen 174. 181—185; s. Automatische Phänomene.
Passive Seelenvorgänge 205—207. 390 f. 398. 400. 422 f. 450.
Personbewußtsein 372—375.
Personifikation s. Einfühlung.
Persönlichkeit, im Sinne der Totalität der psychischen Dispositionen 356 f.
Persönlichkeitsbewußtsein im engeren Sinne 306; Reduktion desselben auf Erinnerungsvorstellungen 306—311; pathologische Gegenbeweise durch Amnesiefälle 311—313; Reduktion der Persönlichkeit auf die Summe der psychischen Dispositionen 315 f.; eigene phänomenologische Analyse des Persönlichkeitsbew. 316—320; P. und Gemeinempfindungen 318 f.; P. und Ich 309. 321—327; Aufhebung des normalen P. in der Depersonalisation 321—327; das Persönlichkeitsbewußtsein im weiteren Sinn und seine Störungen 372 bis 375; vgl. Selbstbewußtsein, Spaltungen des Ich.
Perzeption, unlokalisiert 69; als Funktion 123. 511 f.; im Sinne des Unbemerkten 235 f. 327—332.
Phantasie 192 f.; vgl. Denken, Vorstellen.
Phantasiegefühle s. Vorstellungen.
Physik 146 f. 164 f. 200.
Physikalische Gegenstände, nur gedacht 146 f. 200. 303—305.
Physikalische und psychische Welt 245 f. 501 f.
Physiologisierende Psychologie 61 bis 63.
Platzangst 466 f.
Polymorphismus s. Selbstbewußtsein.
Präkordialangst 90 f.
Produktion 343. 423 f. 448—457; vgl. Schauspieler.
Pseudoexistenz 304.
Pseudolokalisation der Gefühle 71. 73—75. 80—85. 88 f.; pathologischer Affekte 90—92; des Ich 266—269. 332; des Denkens 82. 85—88.
Pseudosubjektivierung von Sinnesinhalten 93—112.
Psychasthenie 60 f. 209. 297 f.; s. Depersonalisation.
Psychologe, Grundbedingung seiner psychischen Konstitution 288—290. 294—295.
Psychologie, ihre Entstehung 1—4; subjektlose, indische Ps. 513; Einfluß der Naturwissenschaft 2. 4. 6. 376 f. 501 f.; Einwirkung des Experiments 4 f.; Selbständigkeit der Ps. gegenüber der Naturwissenschaft 5. 6. 245 f. 500—502; Erkenntnistheorie der Ps. 274. 504; primitive Ps. 81.
Psychologismus 129 f.
Psychophysisches Problem 260—264.

Quantitätsgefühl 20.

Realismus 112. 147; in bezug auf Vorstellungsinhalte 118 f.; in bezug auf Begriffe 196 f.; in bezug auf Sinnesinhalte 197—200. 512.
Realitätsbegriff 202; vgl. Existenz.
Reflexhandlung 210—212.

Sätze an sich, bei Bolzano 148—152; ihr objektiver Charakter 150f.; Objektive höherer Ordnung 157; vgl. Urteil.
Satzgehalt 153.
Schauspieler, sein psychischer Zustand während des Spiels 457—463; vgl. Einfühlung.
Schlaf 349—351.
Schließen 165—167. 183f.
Schluß, objektiver 165f.
Schmerz 68f. 72—74. 76—78. 511.
Schöpferisches Handeln des Ich s. Wille.
Scholastik 145f.
Schreck 83f.
Selbstbeobachtung s. Selbstwahrnehmung.
Selbstbewußtsein als Perzeption und Apperzeption des Selbst 327—337; Unterscheidung des Selbst von anderen Ichen 327f.; Stufen der Entwicklung des S. 327—330; S. beim Tiere 328—330; Ausfall des reflektiven S. 337; normale Konstanz des S. 341. 343f.; pathologische Inkonsistenz 222—224. 341. 342; Einfluß der Affekte 222—224. 342; Stimmungsschwankungen und S. 355 bis 357; Einfluß äußerer Vorgänge 342. 343; Selbstbewußtsein und Wille 215 bis 224; Veränderungen des S. 341 bis 351. 515—517; Theorien von Leibniz und Kant 377; normale Veränderungen 341; Veränderungen im Schlaf und Traum 349—351; Wortausdruck von Veränderungen des S. 361-365. 375f.; wissenschaftliche Terminologie 377f.; Veränderung des S. in der Einfühlung 98—100. 223f. 365—372. 375; in religiösen Bekehrungsvorgängen 344—351; Namenveränderung 348. 365; Übertragung des gegenwärtigen S. auf die Vergangenheit 349. 351f.; Wiedererwachen eines früheren Zustandes des S. 349. 351f. 364. 368. 375; Verhältnis der Selbstbewußtseinsveränderungen zum alternierenden Bewußtsein 352ff.; keine unmittelbare Störung durch Sinnesstörungen 37 bis 41; zufällige Koinzidenz v. Selbstbewußtseins- und Sinnesstörungen 39; S. in der Depersonalisation 49 bis 54. 321—327; Entstehungsweisen echter Variationen des S. 375f.; experimentelle Veränderungen des S. 370—372. 375. 503—509.
Selbstwahrnehmung des Ich 205. 221. 235f. 258. 270; 327f.; vgl. Apperzeption. — Theorien: Comte 275f.; J. St. Mill 275; Maier 276; Ebbinghaus 276. 283f.; Lipps 276—278; Meinong, Kant 279; Pfänder 283; Brentano 283—285; Ach 287f.; Meumann 288; Vogt 289; Münsterberg 302; vermeintliche Spaltung des Ich in der S. 279f.; die S. bei Phantasiegefühlen 280f.; Erinnerung und S. 280—282; das Verhältnis der Aufmerksamkeit zu den inneren Vorgängen 282; pathologisch gesteigerte Selbstbeobachtung 289—293. 489f.; Wahrnehmung der Selbstwahrnehmung 293f.; günstigste innere Konstitution für S. 294f. 297f.; verschiedener Grad der Schwierigkeit der S. bei den verschiedenen psychischen Vorgängen: bei den intellektuellen Funktionen 295f.; bei den Wahrnehmungsakten 296; beim Vorstellen 297; bei emotionalen Vorgängen 297; Perseveration und S. 297f.; Achs experimentelle Herbeiführung von Perseverationen für die S. 299; S. und Experiment 299—302; vgl. Wahrnehmung.
Sexualempfindungen 77.
Singularbegriff vgl. Begriff.
Sinnesfunktionen 126—128.
Sinnesinhalte, Art ihrer Existenz 33f.; s. Subjektivität, Objektivität.
Sinnliche Gefühle 66—80.
Somnambulismus 190f. 245. 365—370. 467—470. Experimenteller S. 307f. 370—372.

Spaltungen (angebliche) des Ich; sukzessive Spaltungen 310f. 341—378; vgl. Selbstbewußtsein; simultane Spaltgn. unbewußter Art 378. 383f., bewußter Art 374—509; allgemeine Terminologie 383f.; das Problem der bewußten simultanen Spaltung 379—383. 515; Solliers Theorie der Sp. 439f.; Sp. durch Zwangsdenken 424—426. 515f.; durch Doppelheit der Gefühlslage 426—433; durch Kombination ausgedehnter intellektueller, emotionaler etc. Zwangsprozesse 433—442; durch inneren Willenszwiespalt (Augustin) 442 bis 444; durch Variationen der Gemeinempfindungen 444; äußerste Steigerung der psychischen Sp. 444 bis 446; mehrfache Sp. 446f. — Auftreten eines zweiten Persönlichkeitsbewußtseins 448—478; durch Einfühlung in der literarischen Produktion 448—457; durch Einfühlung beim Schauspieler 457—461; durch Zwangseinfühlung 461—472. 474 bis 478; durch Koexistenz zweier Lebensgefühle 470—474. — Scheinbare Verdopplung des primären Selbst 479—487; auf Grund der Äquivokation von Ich und Körper 479; von Autoskopie und Zwangsfunktionen 481—484; von lebhafter Erinnerung früherer Ichzustände 484 bis 487; scheinbare Spaltung des Ich in der Depersonalisation 488—509; infolge von intellektuellen Zwangsprozessen 488—490; von Zwangseinfühlungen 491; von Erinnerung früherer Zustände des Ich 491—495; infolge von Aufhebung des Aktivitätsbewußtseins 495—500. — Experimentelle Herstellung von Spaltungszuständen 503—509; durch Suggestion 503—506; durch Haschisch 506—509; durch andere Medikamente 509.

Spannungsempfindungen 215f. 512.

Spannungsgefühl 215f. 512.

Spontaneität beim Urteilen 184.

Spontaneitätsgefühl s. Aktivitätsgefühl.

Stille, absolute 37.

Strebungen 20. 216; s. Triebe; determinierende Tendenzen.

Subjektivität, psychologische 67. 512; erkenntnistheoretische Subjektivität der Sinnesinhalte 27; Mißverständnis derselben 27—37; Äquivokation von erkenntnistheoretischer und psychologischer Subjektivität 32—34; andere Art erkenntnisth. S. 71; Pseudosubjektivität von höheren Empfindungen 80. 93—110; von Gemeinempfindungen 110 bis 114; angebliche besondere erkenntnisth. S. der Gemeinempfindungen 112—114; S. der Halluzinationen 115. 117; der Vorstellungen 116; die vier Bedeutungen des Wortes „S.“ 115.

Subjekttheorie der Seele s. Ich.

Substanztheorie der Seele 218. 230.

Substitution de personnalité s. Selbstbewußtsein.

Suggestion als experimentelles Verfahren 53. 78f. 274. 307—309. 370 bis 372. 375; speziell für Erzielung psychischer Spaltung 503f.

Suggestionshandlung 209.

Täuschungen s. Introspektive Täuschungen.

Tastempfindungen, ihr objektiver Charakter 30.

Taubblinde, Charakter ihrer Sinnesinhalte 35f. 53; ihr Selbstbewußtsein 40. 53. — (Helen Keller) 331 bis 335.

Taube, ihr Selbstbewußtsein 39.

Tendenzen s. determinierende Tendenzen.

Theorie, Werthöhe der reinen 180f.

Tierpsychologie 328—330, 332f.

Toninhalte s. Gehörsinhalte.

Totalität der Person 211f.

Traum 349—351.

Traummalerin 190 f.
Triebe 208. 216. 223. 411; vgl. Zwangsprozesse.
Triebhandlung 209—213. 216. 412 f.

Unbemerktes 235 f. 327—330.
Unbewußtes 209. 255. 260. 378.
Unlust s. Lust.
Unwillentliche psychische Prozesse 346; vgl. Passivitätsgefühl, Zwangsprozesse.
Urteil als Behaupten 156 f.; sein Ichcharakter 157 f.; Wahrheit des Urteils 161—165; Abbildcharakter des Urteilens 162 f.; Passivität, Unwillkürlichkeit der Urteile 174. 181 bis 185; keine Sicherheitsinstanz über dem Urteilen 177—179; Metaphysische Rechtfertigung des Erkennens 179—182; fälschlich für Urteile gehaltene Denkakte 182; Intensität der U. 185; U. und Begriff 186 f.; Verhältnis des U. zum Annehmen und Glauben 189—191; Urteilstendenz 191—193; Urteilen und Denken 193; U. und Fragen 193; U. als angebliches Band der Bewußtseinseinheit 243; suggestive Urteilstäuschungen 370 f.; vgl. Benennungsurteile, Evidenz, Impersonalien.
Urteilsgehalt 153. 158. 165. 182.
Urteilskundgebung oft emotional bedingt 160 f.
Urteilstäuschungen über das Ich 352. 361—365.

Variation de personnalité s. Selbstbewußtsein.
Veränderungen des Selbstbewußtseins s. Selbstbewußtsein.
Verantwortung für Wachhandlungen 212; V. für Traumhandlungen 350; V. und Wille 512 f.
Vergottung 61.
Verknüpfungseinheit des Seelischen s. Ich.
Verschmelzung (angebliche) aller Empfindungen 240.
Verschmelzung von Gefühlen s. Gefühle.
Verschmelzung (angebliche) von Ichen 100—102. 246—250.
Verstehen 154.
Versuchspersonen 301 f.
Visionszustände 56 f. 118—121. 124 f.
Voluntarismus in der Ichtheorie 219 bis 224.
Vorgestellter Gegenstand 125 f.
Vorstellen als Funktion 122 f.; im Sinne reinen Denkens 186—188; vgl. Zwangsprozesse.
Vorstellend wahrnehmende Intention 125.
Vorstellung von Körperempfindungen 56—59; von Sinnesinhalten bei Aufhebung der betr. Empfindungen 58 f.; von Gefühlen 91. 453.
Vorstellungsapperzeption 124.
Vorstellungsgegenstand 125.
Vorstellungsinhalte 114—128; ihr unpsychischer, objektiver Charakter 115; ihre vermeintliche psychologische Subjektivität 116—121.
Vorstellungsintention 126.

Wärmeempfindungen 36.
Wahnideen 372—375.
Wahrheit 161—165. 512.
Wahrheiten s. Sätze an sich.
Wahrnehmen, ein an Empfindungsinhalte anknüpfendes Denken 146 f.; psychische und nichtpsychische Wahrnehmung 302—305; die gewöhnliche Wahrnehmung äußerer Gegenstände ein Denken 305; Bedeutung der W. für das Denken 145; vgl. Apperzeption, Selbstwahrnehmung.
Wahrnehmungsgegenstand 124.
Wahrnehmungsintention 124.
Wahrscheinlichkeit 194.
Wechselwirkung 260—264.
Wille, W. und Urteilen 181—184; W. als Ichfunktion 208. 218; Verhältnis des W.s zu den Gefühlen 208 f.; schöpferische Kraft des W.s

209. 213—216. 218; Willkürhandlung 209; Schwäche des W.s 214. 217f.; Gefühlstheorie des Ws. 214 bis 216; W. als Vorgang und Disposition 216—218; W. und Denken 212f. 333; keine Doppelheit von Willensakten 446; Wille und Organismus 218; vgl. Freiheit, unwillentliche psychische Prozesse, Triebe, Verantwortung, Zwangsprozesse.
Willensstärke 217f.
Willenstheorie des Ich 219—224.
Willensvermögen 217f.
Wirken s. Wille.
Wirken als vermeintliches Kriterium der Wirklichkeit 199.
Wünschen 208f.
Zurechnung 212.
Zusammenhang von Seelischem 239 bis 250; von Inhalten 239f.; von Funktionen 240—250.
Zwangsgefühl beim Urteil s. Evidenz.
Zwangsprozesse 385—421; im Mittelalter 385. 418; Entwicklung ihrer Erforschung 385f.; Zwangsvorstellen 386f. 389; Zwangsdenken 191—193. 387—389. 415f.; willkürliche und unwillkürliche Vorstellungs- und Denkakte 389—391. 393; Ichfunktionen nicht notwendig willentlicher Natur 393f. 422; Verhältnis des Zwangsvorstellens und -denkens 394—397; Zwangshalluzinationen 397. 403f.; der Charakter der normalen Empfindungsakte 398—400; Zwangsempfinden 401f.; Zwangsaffekte 283. 404—410. 414; Zwangstriebe 211. 410—413; das spezifische Moment des Zwanges 391 bis 393. 413—415. 419f.; sein Verhältnis zur Kausalität 413f.; zur Einsicht 416—419; Stereotypie von Zwangsprozessen 408; vgl. Spaltungen des Ich.
Zwangsvorstellungen im engeren Sinn als spezielle Krankheit 421.
Zwillinge, zusammengewachsene 246 bis 250.

NAMENREGISTER.

Ach 131. 141. 146. 208. 209. 211. 287f. 299. 301f. 378. 501. 513.
Adickes 174. 176. 229.
Ägidius von Assisi 190.
Aleehsieff, N. 17.
Allgeyer, J. 109.
d'Allonnes 510.
Amiel 99. 221. 223f. 289. 298. 343. 365. 513.
Aristoteles 131. 180. 264. 449.
Arréat 119.
Augustin 119f. 347—351. 426. 428. 442—444.
Autenrieth 81.
Avenarius 200.
Azam 314. 352—356.

Bälz, E. von 509.
Ball 322.
Ballet 44.
Balzac 450.
Bamberg 495.
Baragnon 364.
Mme. Bartet 460f.
Barth 30.
Baudelaire 508f.
Beethoven 59.
Bergson 161. 211. 446.
Berkeley 201.
Bibra, E. von 337.
Binet 219. 239. 357. 380. 452. 456f. 460. 492.
Böcklin 291.
Boismont s. Brierre.
Boissier 87.
Bolzano 6f. 129. 137. 148. 165. 181. 189f. 236. 271f.
Bourru 310. 357.
Brentano 9. 14. 15f. 48. 66. 71. 77. 122. 145f. 148—154. 156. 158. 168 bis 170. 173—175. 185. 197. 253. 257. 283—285. 293.
Bridgman, Laura 64f.
Brierre de Boismont 377. 399. 508.
Buber 94. 190.
Bühler 131. 140. 302.
Bumke 397f. 414. 417. 419. 420.
Burckhardt, J. 1. 181.
Burot 310. 357.
Busse 189.

Calkin 70.
Calmeil 437.
Cardanus 399.
Carlyle 220. 222.
Chesselden 40f.
Chevé, C. H. 344. 348.
Clarus, L. 120. 426.
Coffin 248.
Coleridge 220—222.
Comte 274f.
Condillac 27—33. 39f. 64. 65. 203. 335.
Corcket 313f.
Cornelius 197. 310f.
Curel, F. de 452—457. 460. 492.

Danas 313.
Daudet 457.
Delacroix 57. 440f.
Deleuze 363.
Descartes 170. 179. 329.
Dessoir, M. 1. 15. 31. 50. 65. 104. 146. 206f. 239. 303. 458. 511.
Deussen 513.
Diderot 460.
Diers, Marie 450.
Dilthey, W. 1. 4. 8. 9. 79. 96. 103. 117. 209. 214. 235. 240. 243. 245f. 274. 295. 423. 450.
Driesch 264.
Du Bois Reymond 391.
Dumas 59.

Ebbinghaus 90f. 130. 267. 276. 283f.
Eckermann 449.

Erdmann, B. 328.
Miß d'Espéranee 468—470. 484f.
Espinas 446.
Esquirol 191f.
Eucken, R. 512.

Feehner, G. Th. 86. 390. 399.
Feder 201.
Feuerbaeh, Anselm 109. 125. 181. 391.
Fiehte, J. G. 197. 256. 513.
Fielde, A. M. 506.
Finney 347.
Flaubert 450. 452.
Flournoy 261f. 366. 368f. 378. 468. 477. 484.
Flügel 266.
Foerster 324.
Forel 312.
Frazer 41.
Friedmann 409.
Friedreieh 434.

Galilei 1.
Gall 262.
Galton 477.
Garve 201.
Gauthier 363.
Geißler 39. 483. 496.
Geoffroy Saint-Hilaire s. Saint-Hilaire.
Geyser 65.
Goethe 2. 3. 17—21. 94. 98. 101 bis 104. 106—108. 213. 289f. 342. 343. 400. 449. 484. 489.
Goldseheider 72. 77.
Gomperz 220. 233. 275.
Gontseharof 117. 423.
Goodhart 239. 313f. 336. 470—474.
Gourdon 348.
Grasset 434.
Grimm, H. 290. 489.
Grotemeyer 85.
Guyon s. Mme. de la Mothe-Guyon.

Hamilton 275.
Harleß, E. 337.
Harnaek 438.
Hartmann, E. von 230.
Hebbel 451. 495. 511.
Hegel 110. 156. 166. 181. 250.
Helmholtz, von 136.
Herbart 5. 31f. 158.
Herder 3.
Hering 244.
Hertling, von 349. 443.
Herzen 337.
Hesiod 81.
Hesnard 268f. 323f. 423—425. 480. 490—492. 494f.
Hill Tout 464—466.
Höffding 513.
Homer 81—83. 88. 266.
Humboldt, W. von 3. 299.
Hume 11f. 226. 241f.
Husserl 2. 6. 122f. 130. 137. 140 bis 142. 148. 150f. 153f. 165. 167. 177f. 181. 194. 227. 234—239. 295f. 305. 501. 511f.

Ideler 437.
Ivan de Cruee s. Johann vom Kreuz.

James 59. 100. 123. 219. 321. 346 bis 348. 366. 510f.
Janet, Paul 377.
Janet, Pierre 49. 59f. 239. 243. 256. 276. 298. 323—325. 337. 363—365. 370. 374f. 380. 410f. 421. 423f. 446f. 462. 474f. 481. 490f. 493f. 505. 518.
Johann vom Kreuz 289. 430. 437.
Johnson 28. 335.
Jones 314f.
Jundt 515.

Kampmeier 324.
Kant 3. 7. 15. 162. 180f. 189. 198. 200f. 228f. 257. 279. 377.
Keller, Helen 35f. 38. 40. 53. 58. 213. 331—335.
Kerner 267f.
Klopstoek 98.
Korolenko 36. 107.
Krishaber 49f. 292. 323f. 380f. 412. 494f.
Külpe 30f. 130. 217. 295.

Lagerborg 87. 91f.
Lamartine 423.
Lange 59.

Las Cases 281.
Lavater 108.
Legouvé 423.
Lehmann, A. 24. 468.
Leibniz 7. 11. 128. 185. 206. 273. 377.
Lemaître 476f. 481f.
Leroy 387. 394f. 495.
Leuba 346.
Leuß, H. 293.
Lichtenberg 423. 478.
Liebmann 64. 65. 131. 136. 139. 229.
Liguori 431.
Lipps, Th. 2. 7. 11. 14—16. 20. 24. 33. 43. 48f. 66. 95. 111. 122. 147. 202. 214. 226. 231f. 240. 242. 258. 264f. 271f. 276—278. 280. 282. 330. 333. 432. 501.
Locke 513.
Loewenfeld 323. 386f. 410.
Löwy, M. 495.
Loßky 102. 203—206. 382.
Lotze 7. 8f. 48f. 66. 122. 140. 166. 195. 250—253. 256—258. 272. 330. 337. 352. 510. 514.
Lowell 314.
Ludwig, Otto 390.
Lutoslawski 204.

Mach 42f. 113. 164. 200. 310.
Mac Nish 355.
Magnus 17.
Maier, H. 9. 17. 132. 161. 192. 209f. 271. 273. 276. 328. 330. 390. 501.
Maine de Biran 7. 221. 224. 289. 298. 341. 342. 343.
Martersteig 458.
Marty 16. 187.
Maxwell 366.
Meinong 6. 14. 116. 125. 130f. 134. 136. 139f. 153—157. 161. 165. 172f. 175. 187f. 195f. 239. 303f. 514.
Merswin s. Rulman Merswin.
Mesmer 510.
Messer 131. 225. 242. 295. 511.
Meumann 45. 48. 92f. 209. 215. 288. 302.
Meynert 45—48. 417.
Michaltschew 133. 137f. 140. 147. 154. 198—200.
Migne 344. 345. 347. 348.
Miklosich 158.
Mill, J. St. 220. 232f. 275.
Mitterwurzer 459.
Möbius, P. J. 103. 262. 290.
Moreau de Tours 508f. 517.
Morton Prince 239. 346. 358. 362. 375.
Mothe-Guyon, Mme. de la 289. 430f.
Musset, A. de 101.
Musset, P. de 101.
Müller, H. 89. 94.
Müller, Joh. 65. 485.
Müller-Freienfels, R. 110.
Münsterberg 302.

Naef 312.
Nägelsbach 81. 85.
Nagel 69.
Naville, E. 224. 342f.
Nelson 512.
Neumann, C. 109.
Newton 50.
Niebuhr 58. 451.
Nietzsche 181.
Nish s. Mac Nish.
Nohl 109.

Oesterreich 201. 322.
Oldenberg 513.
Ölzelt-Newin 390f. 400. 423.
Oppenheim, H. 90. 253.
Orth 14. 15. 87.
Osborne 313f.
Ostwald 263.
Ovid 101.

Pascal 170.
Paulhan 450.
Paulus 347. 348.
Peisse 44.
Petzoldt 200.
Pfänder 195. 197. 203. 283.
Pick 50f. 324.
Pitres 310. 355. 424.
Plato 81. 88f. 180.
Plotin 94. 102f. 181.
Poulain 430f. 437.
Prince s. Morton Prince.

Quincey, Th. de 222.

Räß, A. 344.
Ranke 3. 451.
Ratisbonne 347. 348.
Raymond 462. 474f. 481. 518.
Régis 424f. 491.
Rehmke 17. 23—26. 198. 226—228. 272. 327.
Ribot 17. 44f. 219. 221f. 247. 250. 254. 311. 355. 357. 373. 380. 510.
Richet 306—311. 315. 503. 507f.
Riehl, A. 12. 201.
Riemann 136.
Rohde 81.
Rousseau 181.
Rulman Merswin 515.

Saint-Hilaire, Geoffroy 248f.
Sante de Sanctis 387.
Sarah Bernhard 458.
Saulus 348.
Schelling 110.
Schopenhauer 214.
Schrader, E. 290.
Schrader, W. 81f. 85.
Schultze, Otto 131. 140.
Schuppe 226—228. 250. 272. 280. 512.
Séailles 423.
Séglas 43f. 412. 424. 480. 497. 500.
Seume 218.
Sidis 239. 313. 336. 470—474.
Sigwart 9. 140. 156. 159—161. 167f. 184. 272.
Sleidan 377.
Sollier 48. 52—55. 60—64. 87. 219. 310. 320. 363. 365. 380. 439f. 444. 474f. 480. 483—485. 490. 493. 503. 514.
Souriau 102. 382.
Spinoza 513.
Spranger 299.
Starbuck 346.
Stein, Charl. von 343.
Stein, Ph. 108.
Steinhart 89.
Stern, W. 58.
Störring 14f. 93. 131. 191f. 220. 253f. 280. 318. 412. 417.
Strümpell 510.
Stumpf 9. 14. 20. 33. 34. 48. 58. 65 bis 78. 92. 121. 133. 134. 148. 164. 166. 195. 225. 230. 240. 258. 260. 263. 329. 512.
Sulzer 413.
Surin 435—442. 462.
Symeon der neue Theologe 94.

Taine 234. 323f.
Teichmüller 272.
Teresa s. Therese.
Therese, Heilige 119f. 269. 289. 426 bis 429. 437.
Tout s. Hill Tout.
Trendelenburg 158.
Turgenjeff 450.

Ueberweg 140. 156.

Vogt 16. 20. 55. 78f. 87. 90. 289. 387.
Volkelt 171. 201. 285.
Volkmann, A. W. 86.
Volkmann Ritter von Volkmar 8.

Waitz 266.
Warda 386. 412—415.
Wardrop 41.
Warneck 83f.
Warren 248.
Wernicke 48. 323.
Westphal 386. 397. 419.
Wilamowitz-Moellendorff, von 281.
Willmann, O. 180.
Wilmanns 275.
Winckelmann 98.
Windelband 163. 428.
Winter, L. G. 486.
Wirth 66.
Witasek 225. 260.
Wobbermin 346.
Wolff, A. 101.
Wundt 2. 10f. 15—17. 20. 24f. 47f. 58. 66. 81. 130. 259. 285. 299. 302. 319. 330. 432. 514.

Zeller 181. 450.
Ziegler, Th. 10.
Ziehen 515.

WELLCOME LIBRARY